الدكتور علي علي أبو شامي

التصوّف والطرق الصّوفية

في العصر العثماني المتأخر



دراسة في وجود الطرق وانتشارها
ونفوذها الديني والاجتماعي والسياسي

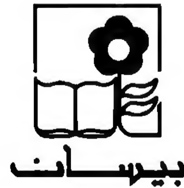


التَّصوُّف والطُّرُق الصُّوفيَّة
فـي
العَصْرِ العُثمانيّ المُتـأخِّر

دراسة في وجود الطرق وانتشارها
ونفوذها الديني والاجتماعي والسياسي

د. علي علي أبو شامي

أستاذ سابق في قسم التاريخ. الجامعة اللبنانية
كلية التربية . الفرع الأول
كلية الآداب والعلوم الإنسانية . الفرع الرابع



● اسم الكتاب: التَّصوُّف والطُّرُق الصُّوفيَّة في العَصْرِ العُثمانيّ المُتأخر
● المـــــؤلـف: د. علي علي ابو شامي
● الطبعة الأولى: شباط (فبراير) 2017م
● ISBN 978 - 3899 - 11 - 199 - 6

● الناشر: بيســان للنشــر والتوزيع
ص. ب: 5261 ـ 13 بيروت ـ لبنان
تلفاكس: 00961 1 351291
E-mail: info@bissan-bookshop.com
Website: www.bissan-bookshop.com
Facebook: مكتبة بيسان للنشر والتوزيع

مقدمة

لقد اعتاد القارئ أن يسمع بالتصوّف من خلال الدراسات الفلسفية اللاهوتية، ومن هذا المنظور فقد أشبعت هذه المادة دراسةً وبحثاً على أنها بحث فلسفي له منهجيته الخاصة ومصطلحاته ورموزه، وله مدارسه ورجاله. وقد احتل التصوّف في الإسلام حيزاً مهماً من هذه المادة، واختلفت نظرة الباحثين فيه بين مؤيد ومعارض، بين مُغالٍ في التأييد وبين متهَم بالخروج على قواعد الدين والزندقة. وكثرت الأبحاث لدى كل فريق، ولكلٍ حجته ومنهجيته، حتى ليضيع القارئ العادي في الوصول إلى الحقيقة.

وإذا كان التصوّف في الإسلام قد بدأ تعفُّفاً، فزهداً، فتنسُّكاً، فانعزالاً عن الدنيا، فإن ما عرفه العالم الإسلامي في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي من بدايةٍ لظهور الطرق الصوفية حَريٌّ بالتوقف عنده وسَبْر أغواره. وإذا كان بعض الباحثين قد ربط نموّ هذه الطرق بحدثين مهمين تعرّض لهما العالم الإسلامي، وهما اندلاع الحروب الصليبية، واتجاه الأندلس نحو الضياع، معتبراً ذلك نتيجة طبيعية تحدث في أعقاب الكوارث والنكسات، حيث يتساءل المسلمون عن سرّ هزيمتهم وانحدارهم وما حلّ بهم، فيرى البعض منهم أن السرّ في ذلك هو ابتعادهم عن الله وإقبالهم على المعاصي، وأن الخلاص لا يكون إلا في الرجوع إلى الله والمحافظة على حدوده والابتعاد عما نهى عنه، وهذا التفكير يتفق مع النزعة الصوفية، بينما ذهب بعض الباحثين في تفسير اشتداد التيار التصوّفي في المغرب العربي إلى ارتباطه بروح الجهاد التي فرضتها الأحداث، لقرب المغرب من مركز

الهجوم الأوروبي على الأندلس، ما جعل سكانه أكثر إحساساً بالخطر، وتالياً أكثر حماسة في العودة إلى الله. وهذا ما يفسر أن عدداً من شيوخ الطرق الصوفية الكبرى كانوا من المغرب العربي.

ومهما تعددت التفسيرات والتأويلات فالطرق الصوفية ظهرت وانتشرت في العالم الإسلامي ولا يزال بعضها حتى اليوم، ولا مجال لتجاهلها أو إنكارها أو إسدال الستار عليها، فقد شغلت قسماً كبيراً من الناس نتيجة لاختلاط أصحابها والعاملين فيها بالطبقات الشعبية، إن لم يكونوا مركز الثقل فيها. ومع تعدد الطرق الصوفية الإسلامية وانتشارها في شتى بقاع العالم الإسلامي، انتشر معها بناء الزوايا والرباطات والخوانق، وفي زوايا هذه الأمكنة كان المريدون من أتباع هذه الطريقة أو تلك يتجمّعون ويتلقنون مبادئها ويعلنون ولاءهم لشيخها، فإذا ما تصفحنا كتب المناقب والسير لشيوخ هذه الطرق، وعرفنا مثلاً أن الشيخ عبد القادر الجيلاني مؤسس الطريقة القادرية كان قد بدأ مدرسته في بغداد بتلميذين أو ثلاثة إلى أن أصبح عدد الذين يتحلّقون ليسمعوا موعظته سبعين ألفاً، أدركنا القابلية الكبيرة للاستقطاب الشعبي لدى هذه الطرق. وإذا ما قرأنا سيرة حياة الإمام الشعراني في مصر وعرفنا كيف أن سلطان المماليك (طومان باي) كان ينفذ له كل ما يطلب منه، أدركنا أنه كانت لأصحاب الطرق المقدرة في التأثير على مراكز السلطة في الدولة الإسلامية. وإذا ما علما أن أتباع الطريقة التيجانية وقفوا إلى جانب القائد الفرنسي ڤاليه في المغرب العربي، ورفضوا مساعدة الأمير عبد القادر الجزائري في حربه ضدهم أدركنا إلى أي مدى كان الحكام يحاولون استرضاء شيوخ الطرق الصوفية لكسب ودهم أو الاستعانة بأتباعهم بغية تحقيق أهدافهم. وإذا قرأنا ما تصفه المصادر عن استقبال الشيخ محمد البكري في مصر وكيف كان يتقدم إليه الناس لتقبيل يده والتبرّك بدعائه، وكيف كان يقع بينهم الازدحام وربما سقط بعضهم تحت أقدام الناس من حوله، وكيف كان جنود السلطان العثماني يتحلّقون بأيديهم من حوله خشيةً عليه من الإيذاء بالازدحام، أدركنا مدى ما انطوت عليه محبة الجماهير لشيوخ هذه الطرق.

ملاحظات كهذه جديرة بالمراقبة والتتبع ودراسة مدى التأثير وفتراته وانحسار هذا التأثير أو انعدامه وسبب ذلك، من خلال حركة ديناميكية هي حركة التاريخ ودراسة تطوّره من خلال المجتمع.

وقد حاولت التنقيب في مصنفات الباحثين في التصوّف الإسلامي عن دراسة تاريخية تتحدث عن هذه الطرق وأهميتها وانتشارها وتأثيرها على المجتمع الإسلامي، فوجدت بعض الدراسات المتفرقة التي تناولتها أقلام الباحثين بشيء من الإيجاز في هذا المجال. من هنا جاء التفكير بهذه الدراسة لتكون محاولة لدراسة فئة من المجتمع اتخذت من التصوّف نهجاً حياتياً لها، وإظهار مدى تأثرها وتأثيرها على الوسط الذي كانت تعيش فيه. فوقع الاختيار على الدولة العثمانية في العصر المتأخر (القرن 18 ـ 19) ليكون ميداناً لهذه الدراسة التاريخية. فلماذا هذا الاختيار؟

الدولة العثمانية شغلت حيّزاً كبيراً من فضاء العالم الإسلامي وتاريخه، وعاشت أكثر من ستة قرون، وامتدت فتوحاتها في القارّات الثلاث؛ آسيا وأوروبا وإفريقيا فانعكس ذلك على طبيعة سكانها. وهي الدولة التي نظر مؤسسوها الأوائل إلى أنفسهم بأنهم مسلمون قبل كل شيء وأن ولاءهم يتجه إلى الدين الإسلامي أولاً. وهي الدولة التي تنافس سلاطينها وزوجاتهم، وسائر أفراد الأسرة الحاكمة والولاة والأثرياء في مجتمعها، على إقامة المساجد والمعاهد لتدريس العلوم الإسلامية، وأقاموا العديد من التكايا والأسبلة [= جمع سبيل، الماء الجاري للسابلة العابرين]، والخوانق [= الأزقة الضيّقة]، وأوقفوا الكثير من الأوقاف للإنفاق من ريعها على تلك المؤسسات الدينية والخيرية، وهي التي غدت وريثة للخلافة الإسلامية، وحامية للأماكن المقدسة عند المسلمين. والأهم من ذلك أنها الدولة التي قامت بعد ظهور الطرق الصوفية، وحمل مؤسسوها بذور التصوّف معهم منذ إنشاء إمارات الغزاة على الحدود البيزنطية وغرسوها في تلك البيئة فنمت، واستوت على سُوقِها، حتى إذا ما نضجت، انتشرت فكان لهذه الأفكار التصوفية أثرها على مجتمع هذه الدولة.

فالباحث يشتمّ رائحة هذه الأفكار في الروايات التي تتحدث عن فترة التأسيس، والمتتبع لسير السلاطين يرى أن بعضهم كان يتردد على مشايخ الطرق الصوفية، يؤمن بتوقعاتهم ويطلب دعاءهم ويبني الأبنية بالقرب من المساجد ويغدق عليها العطاء ويوقف لها الأوقاف ويطبخ فيها الأطعمة للفقراء، ما ساعد على انتشار الزوايا الصوفية في مختلف أنحاء السلطنة العثمانية. بل إن أقوى فرقهم العسكرية (الإنكشارية) كان معظم أفرادها مريدين في الطريقة البكتاشية ذات النفوذ القوي في الأناضول والبلقان. والأهم من هذا وذاك أن التصوّف في الدولة العثمانية قد تحوّل من حالة فردية وجدانية إلى حالة جماعية يشارك فيها الكثير من الناس فيزداد تأثيرهم إطّراداً مع زيادة عددهم.

وقد تمتع سلاطين الدولة العثمانية في فترة من الفترات بالمقدرة والقوة اللتين تمكّنانهم من بسط نفوذهم وسيطرتهم على كل الطرق وإغلاق زواياها، ووضع حدّ لممارساتها التي عدّها البعض خارجة عن تعاليم الإسلام. فلماذا لم تضع الدولة العثمانية حداً لهذه الطرق؟

إذا كان أصحاب الطرق في المراحل الأولى من تأسيسها يعزفون عن الاشتراك في الحياة السياسية، فقد تغيّر سلوك هذه الطرق في ظل الدولة العثمانية، وأصبحت أحياناً ملاذاً للخارجين على النظام والقانون. وانصرفت عناية أصحابها أحياناً أخرى إلى الأشكال والرسوم والزينات والمواكب والموالد، وانكبّ بعض مشايخها على جمع الأموال وممارسة المحرّمات، وابتعد أصحابها عن الأصول التي انطلقت منها طرقهم، وغدا بعضها مرتعاً للغوغاء والجهلة. ولكنها في الوقت نفسه شكلت قواعد جماهيرية وشعبية يخشى خطرها في الظروف المتقلبة.

لقد قيل: إذا فشت الجهالة في شعب من الشعوب وأصابته الفاقة وأدركه الضنك وثقلت عليه الحياة، كان هذا الشعب أصلح البيئات لشيوع الخرافات وانتشار الأوهام. وإذا نظرنا إلى العصر العثماني المتأخر بهذا المنظار نرى فيه توافر مثل هذه الصفات. فإذا كانت البيئة قد ساعدت على هروب البعض من واقع الحياة التي

يعيشون وعملت على انتشار الأفكار الصوفية بينهم، يعضدها ما تهيأ لأصحاب الطرق من سلطان ونفوذ، وتحلّل من الأعراف والتقاليد وإعفاء من الضرائب والخدمة العسكرية، ورخاء في العيش لم يتوافر لسائر فئات المجتمع العثماني، فلا عجب أن يزداد التفاف الناس حول المتصوفة، وأن يزداد أدعياء التصوّف، وأن يخف إليهم ألوف الدراويش عاطلين عن كل عمل، إلا دعوى العبادة والذكر يتخذونها وسيلة لكسب العيش ويقتاتون من ورائها.

لقد بلغت الطرق الصوفية في القرن الثامن عشر شأواً بعيداً، فانضم إليها بعض العلماء الذين أصبحوا شيوخاً متصوفين. ولم يجرؤ أصحاب الشأن على إظهار الشك في قدرات الأولياء الخارقة. حتى إذا أطّل القرن التاسع عشر حاملاً معه عوامل ضعف وتفكك الدولة وتوالي الهزائم والانكسارات وانصراف الجنود عن القتال إلى ممارسة الظلم والاعتداءات وحبك المؤامرات، وما عاد هناك من همّ للحكام إلا جمع الأموال، ففقد الناس الحاكم القوي الذي يؤمِّنهم على نفوسهم وما ملكوا، فلاذوا بالله والتمسوا العدالة في ما وراء الدنيا حيث لا ظلم ولا فساد، واستجابوا لهذا الفساد بالإقبال على الطرق الصوفية، فلا عجب أن يتقرب السلطان عبد الحميد الثاني في القرن التاسع عشر من شيوخ الطرق الصوفية، ويسعى لإقامة اتحاد يضم هذه الطرق، ويتبادل الرسائل مع شيوخها يطلب مساعدتهم للوقوف في وجه أعداء الدولة العثمانية، ويجعل منهم مستشارين له وأبواقاً لبث سياسته الهادفة إلى إقامة الجامعة الإسلامية وإحياء الخلافة. من هنا جاء التفكير بأن يكون العصر العثماني المتأخر مسرحاً زمنياً لهذه الدراسة.

إن الباحث الذي يعمل جاهداً لتحضير زادٍ لمادة بحثه عليه أن يرتاد أماكن وجود هذا الزاد. وإن واجهته الصعاب في الحصول على ما يبتغيه، فعليه أن يحرص على الاهتمام بتحضير خَيْر زاد. وهذا ما دفعني للقيام بزيارات لمكتبة الجامعة الأميركية في بيروت، ومكتبة الأسد والمكتبة الظاهرية ومكتبة المجمع الثقافي العربي في دمشق، حيث أمضيت في رحابها شهوراً طوالاً، أبحث بين مصنفاتها ما كتب عن

التصوّف وعن طرقه. ومن خلال عملية البحث هذه عثرت على فيض من الدراسات التي تهتم بالمنهج الصوفي ومصطلحاته ورموزه ورجاله. ووجدت غزارة في الكتب التي تركّز على أوراد وأذكار وأدعية وكرامات رجال الطرق الصوفية، وعلى قصائد ومدائح للرسول ولشيوخ الطرق الصوفية كتبها مريدو هؤلاء الذين غالوا في تعظيم شيوخهم وأحلّوهم منزلة لم يحتلها الأنبياء من قبل، فوجدت أن مثل هذه الكتب لا يمكن الركون إلى مضمونها. أما الكتب التي دوّنت عن حياة مؤسسي الطرق الصوفية فمعظمها يرجع إلى العصر العثماني، حيث كان من المستحيل على الذين دوّنوا سير هؤلاء أن يدوّنوها خلواً من تلك الروح التي سادت عصرهم، عصر الكرامات والخرافات، عصر الادعاءات والإشاعات لأنهم يكتبون لأناس يعيشون حولهم ويقوّمون الأولياء والشيوخ بمقدار ما يتهيأ لهم من كرامات وما يتحقق على أيديهم من معجزات في حياتهم وبعد مماتهم. والظاهرة التي تميز مؤلفي هذه الكتب هي أخذهم الأمور دونما تحليل، حيث يتجلى ضعف هؤلاء في تعليل أبسط الظواهر وأتفهها، فهم ينقلون كل ما يساق إليهم من دون تعليل أو تمحيص وكأنها حقائق لا تحتمل النقاش والجدال.

مقابل هذه الغزارة في الكتب الصوفية كانت تقابلها كتابات متفرقة تتناول دراسة تأثير الطرق الصوفية على المجتمع، والدولة الإسلاميين. ولربما كان مردّ ذلك إلى نظرة من يهتم بتدوين الأخبار، لاعتبارات اعتقادية أو سياسية أو اجتماعية، فلم ينصبّ الاهتمام على هذه الفئة من المجتمع، وربما بسبب اعتقادهم أن كلمة (درويش)، التي كانت تطلق على الصوفي في ذلك الوقت، يقصد بها الإنسان الذي لا يهتم بما يجري من حوله، فهو لا يؤثر ولا يتأثر، إنه يعيش في عزلة عن مجتمعه.

وفوق ذلك كان عليّ أن أتناول المؤلفات التاريخية التي تتحدث عن الدولة العثمانية، للوقوف منها على الأحداث التي شارك فيها رجال الطرق الصوفية سلباً أو إيجاباً.

وإذا كان لا بد من كلمة عن المصادر التي عدت إليها في هذه الدراسة، فينبغي أن أذكر أولاً أن الكتابات الصوفية في الفترة التي نقوم بدراستها كانت رتيبة غير متنوعة، تلخص الأفكار في متون ثم توضحها في شروح، وقد تفسر الشروح في حواشي وتقارير، وكل ذلك أخذ عن السابقين وكأن المؤلفين كانوا يعيشون في الماضي دون أن يكون لهم بالحاضر صلة. وهذه لمحة عن أهم المصادر التي عدت إليها في هذه الدراسة:

- **وثائق غير منشورة**: بعض الوثائق الألمانية للمستشرق Von Max Oppenheim قام بترجمتها لي الأستاذ المشرف. إجازات ببعض الطرق الصوفية من مخطوطات المكتبة الظاهرية في دمشق.

- **في التصوّف الإسلامي**: كتاب اللُّمع في التصوّف لأبي نصر الطوسي (378هـ/ 988م) وهو من أقدم الكتب التي تتحدث عن التصوّف، يحتوي على تعريفات لعدد من شيوخ التصوّف، ويتناول بعض المصطلحات الصوفية، وهو مطبوع في ليدن [هولندا] عام 1914م. وكتاب إحياء علوم الدين لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي (450هـ/ 1058م ـ 505هـ/ 1111م) في ثمانية أجزاء، جمعت في مجلدين، وهو من الكتب الهامّة التي تتحدث عن التصوّف الإسلامي، ولا سيما كتاب الأذكار والدعوات، وكتاب ترتيب الأوراد وتفصيل إحياء الليل، والجزء الثامن الذي يتحدث عن بعض البيانات الصوفية، ومقدمة ابن خلدون الذي يتحدث عن التصوّف الإسلامي. وكتاب عوارف المعارف لعمر السُهْرَوَردي الذي يشتمل على ثلاثة وستين باباً تتحدث عن منشأ علوم الصوفية، وماهية التصوّف، ويتناول الآداب المفروضة على المتصوف في الصلاة والصيام والمأكل والملبس، وعلاقته مع شيخه وأصحابه. والرسالة القُشيرية لعبد الكريم بن هوازن القُشيري، وهي من الكتب التي يعود إليها المتصوفون في علومهم، وفيها الكثير من الانتقادات للتصوّف المتطرف ودعوة لإصلاح هذا المذهب. وطبقات الصوفية للسلمي، وهو يقسم الصوفية إلى خمس طبقات ويتحدث عن

أفراد كل طبقة وأقوالهم في التصوّف. وكتاب لويس ماسينيون (recueil de textes inedits consernants l'histoire de mystique en pays d'Islam) الذي يتناول فيه بعض التعريفات الصوفية، ويتحدث عن منشأ الكلمة، وتطورها وأقوال بعض المتصوفين. ومن الكتب المراجع التي عدت إليها كتاب التصوّف الإسلامي في الأدب والأخلاق لزكي مبارك، وهو في جزأين يتناول ما تركه المتصوفة من آداب وما أُثِر عنهم من أخلاق. وكتاب رينولد نيكلسون في التصوّف الإسلامي وتاريخه الذي نقله إلى العربية أبو العلاء عفيفي، ويعطي نظرة تاريخية عن أصل التصوّف وتطوره، والزهد في الإسلام، وفكرة الشخصية في التصوّف. كذلك كتاب جمهرة الأولياء لمحمود أبو الفيض المنوفي، وهو في جزأين، يتناول في الجزء الأول الحديث عن نشأة التصوّف الإسلامي والأدوار التي مر بها، ثم يتحدث في الجزء الثاني عن عدد من الأولياء وتراجم حياتهم.

- **في تاريخ الدولة العثمانية**: كتاب بدائع الزهور في وقائع الدهور لابن إياس وهو في خمسة أجزاء، وصاحبه من المؤرخين المخضرمين الذين عايشوا نهاية دولة المماليك وبداية دولة العثمانيين في مصر، ويتحدث عن دخول السلطان سليم الأول عام 1517م إلى مصر، والإجراءات التي قام بها، ويبدو أن ابن إياس كان معادياً للدولة العثمانية. وابن بَطُّوطة في رحلته (تحفة النُظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار) التي بدأها يوم الخميس الثاني من شهر رجب 725هـ وأنهاها يوم الجمعة في أواخر شعبان من عام 754هـ. وقد زار ابن بطوطة منطقة الأناضول في أيام السلطان أورخان، وأعطى صورة واضحة للدولة العثمانية في طور نشأتها، إذ وصف الإمارات والدويلات التركية المتعددة، وعاشر الآخية (الفتيان)، ووصفهم وتحدث عن نظامهم، ووصف زواياهم. وكتاب (تاريخ الدولة العلية العثمانية) لمحمد فريد بك المحامي الذي يتحدث فيه عن سِيَر وأعمال عدد من سلاطين بني عثمان، وكان محمد فريد كما يبدو من المؤيدين

للدولة العثمانية وسلاطينها. و(تاريخ سلاطين آل عثمان) لأحمد بن سنان القرماني. و(تاريخ سلاطين آل عثمان) ليوسف آصاف وهما يتشابهان في محتوياتهما، كذلك هناك تشابه بينهما وبين كتاب محمد فريد. وعدت إلى كتاب محمد فؤاد كوبريلي، (قيام الدولة العثمانية) وخصوصاً، في ما يتعلق بطوائف الغزاة ودورها في قيام الدولة العثمانية، وكتابه (les origines de l'empire ottoman) الذي يتحدث عن الجذور التاريخية للشعب العثماني وخصوصاً القُزُل باش والعلي إلاهي. وكتاب دوسون tableau géneral de l'empire ottoman) الذي ولد في تركيا وعاش فيها ردحاً من الزمن كسفير لفرنسا في الدولة العثمانية وهو في سبعة أجزاء ويعتبر كموسوعة يغطي فترة تاريخية مهمة من تاريخ الدولة العثمانية، وقد وضع المؤلف كتابه بين سنة 1788 ـ 1818. وكتاب (مذكرات السلطان عبد الحميد الثاني) الذي يتحدث عن بعض الأمور التي واجهت الدولة العثمانية، ويعتبر أن التمسّك بالإسلام هو الحل لما تواجه هذه الدولة من أخطار. وكتاب (أثر السلطان عبد الحميد الثاني على الأقطار العربية)، وهو كناية عن مجلة تحتوي عدة أعداد صادرة في دمشق دون تحديد للتاريخ تتحدث عن معارك الدولة العثمانية مع اليونان وتضحيات المسلمين، ويبدو أنها كانت معارضة للسلطان عبد الحميد الثاني، الذي يتخذ من الدين مطيّة لتحقيق أهدافه. وعن علماء هذه الدولة في الفترة الأولى عدت إلى كتاب (الشقائق النَّعمانية في علماء الدولة العثمانية ويليه العِقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم)، وفيه ترجمة لعلماء الدولة ومشايخها. وقد وضع في عهد السلطان سليمان القانوني، وقدّم له، وكتاب (عجائب الآثار في التراجم والأخبار) لعبد الرحمن الجبرتي الذي اعترف له المؤرخون بالدقة والمهارة في استقصاء الحوادث وقدرته على فهم الظواهر، وهو يغطي الفترة من 1106هـ حتى 1236هـ وفيه الكثير من التراجم والأخبار من مناطق مختلفة من الدولة العثمانية، وهو كتاب لا غنى عنه لمن يدرس تاريخ الدولة العثمانية. وكتاب (المعلوم والمجهول) لولي الدين يكَن وهو يتحدث عن فترة السلطان عبد

الحميد الثاني وما رافقها من مظالم، وهو في جزأين طبعا على التوالي عام 1909م و1911م.

في الطرق الصوفية

- **كتب الرحلات:** كان الاعتماد على كتب الرحلات للعلاّمة الشيخ عبد الغني النابلسي التي خصّها لزيارة أضرحة الأولياء والتعرّف عليها وتحدث من خلالها عن عدد من الطرق الصوفية حيث كان ينزل ويقيم حلقات الذكر. وهذه الرحلات هي: الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز، وبدأها في أول محرّم من سنة 1105هـ وتجوّل خلالها في بلاد الشام، وبقي فيها حتى اليوم (99). والقسم الثاني كان في بلاد مصر وبدأها في اليوم (100) من خان يونس، وبقي في مصر حوالي سبعين يوماً. والقسم الثالث كان في الحجاز ويبدأ باليوم (183)، وبقي فيه إلى اليوم (346). ويبدأ برحلة العودة فيصِلُ إلى دمشق في اليوم (388). ثم (التحفة النابلسية في الرحلة الطرابلسية) وبدأها عام 1112هـ. وتجوّل خلالها في منطقة طرابلس الشام، وزار أضرحة الأولياء فيها. والرحلة المسمّاة (الحضرة الأنيسية في الرحلة القدسية) وهي وصف لفلسطين وبيت المقدس وبدأها يوم الاثنين 17 جمادى الثانية 1101هـ ومدتها خمسة وأربعون يوماً.
- **كتب التراجم والسير:** كتاب (سِلْك الدُّرر في أعيان القرن الثاني عشر) ويتألف من أربعة أجزاء فيه تراجم للعديد من العلماء ورجال الدين والتصوّف وهو يغطي الفترة من 1689م حتى 1786م. وكتاب (أعيان دمشق في القرن الثالث عشر ونصف القرن الرابع عشر) وهو يغطي الفترة من 1201هـ حتى 1350هـ وفيه تراجم لمشاهير العلماء ورجال الدين والأشراف في دمشق. وكتاب (حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر) لعبد الرزاق البيطار وهو في ثلاثة أجزاء وفيه كثير من التراجم المنقولة عن المرادي والشطّي [= محمد جميل] خصوصاً في التراجم المتعلقة ببلاد الشام. وكتاب (أعيان القرن الثالث عشر في الفكر

والسياسة والاجتماع) لخليل مردم بك. وفيه تراجم لرجال دين وصوفيين قاموا بدور بارز في هذا القرن ويلاحظ أن بعض التراجم مقتبس عن الشطّي والبيطار. وكتاب (الأعلام الشرقية) لزكي مجاهد وهو في ثلاثة أجزاء يتناول ترجمة الأعلام في المشرق العربي في المئة الرابعة عشرة الهجرية. وكتاب (جامع كرامات الأولياء) ليوسف النبهاني في جزأين ويتناول فيه سيرة الأولياء وما ينسب لكل منهم من الكرامات ويسوق فيه مؤلفه نبذة عن حياة الوليّ وكراماته التي تعوزها الدقة والتحليل فهو ينقلها كما تروى له دون تعليل أو تمحيص، ويغطي القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين.

- **كتب خاصة بالطرق الصوفية**: وهي تتناول مبادئ الطريقة وآدابها وسيرة شيوخها وشعائرها الدينية. ومنها: كتاب الطريقة العلية البكتاشية لأحمد سري بابا. وفيه نبذة عن حياة مؤسس الطريقة وشيوخها في مصر وزاويتها في جبل المقطم. وكتاب (الحدائق الوردية في حقائق أجلّاء النقشبندية)، وفيه ترجمة لسيرة حياة بعض شيوخ الطريقة وقصائد ومدائح للشيخ خالد النقشبندي. وكتاب (الدرّ اللطيف في فضائل الختم الشريف) لحسين الخطيب الحموي الطيباني وفيه شرح لفضائل ختم الخواجكان عند الطريقة النقشبندية ومدائح وموشحات خاصة بالطريقة ومشايخها. وكتاب (بغية الواجد في مكتوبات مولانا خالد) لمحمد أسعد صاحب، وهو عبارة عن مراسلات خالد النقشبندي لمريديه وخلفائه المنتشرين في العالم الإسلامي يعِظُهم ويذكرّهم بعهودهم، ويجيب عن أسئلتهم في كل ما يعترضهم من مشاكل وصعوبات. وفيه تراجم لمشاهير الطريقة من تلاميذ خالد النقشبندي. وكتاب (الطريقة الرفاعية) للشيخ أبي الهدى الصيّادي، وهو كتاب من الحجم الصغير يتحدث عن مبادئ الطريقة وآدابها ومدح لأحمد الرفاعي. وكتاب (مناقب أحمد البدوي) لعبد الصمد ويتناول فيه سيرة حياة أحمد البدوي وكراماته وطريقة البيعة وأخذ العهد في الطريقة البدوية. وكتاب (النجم الساعي في مناقب القطب الكبير الرفاعي) لأبي بكر العيدروسي وفيه يتناول سيرة حياة أحمد الرفاعي وبعض كراماته وأزياء الطريقة

الرفاعية. وكتاب (العقود اللؤلؤية في طريقة السادة المولوية) لعبد الغني النابلسي وهو كتاب يدافع عن طريقة الذكر والسماع والرقص الدائري عند المولوية. وكتاب (كشف الأسرار لتنوير الأبصار) للشيخ مصطفى نجا مفتي بيروت وهو شرح للصلاة الممزوجة والمنسوبة إلى ابن مشيش، ويشتمل على العديد من آداب الشاذلية وكيفية تدريب السالكين وتصفية نفوسهم. وكتاب (الفتح الرباني والفيض الرحماني) للشيخ عبد القادر الجيلاني، وهو كناية عن كتاب يشرح مواعظ الشيخ والحث على العبادات. وفي أوله نبذة عن حياة الشيخ عبد القادر الجيلاني. وكتاب (les confreries religieuses musulmanes) لديبون وكوبولاني وهو كتاب يتناول الطرق الصوفية في الجزائر وشمال إفريقيا ويتحدث عن أتباع هذه الطرق، وعلاقاتهم، وشعائرهم الدينية. كما هو كتاب لا غنى عنه لمن يتحدث عن الطرق الصوفية. كذلك من المراجع الهامّة التي عدت إليها كتاب توفيق الطويل (التصوّف في مصر إبّان العصر العثماني) الذي يتناول تأثير الطرق الصوفية على المجتمع المصري، ونفوذ أربابها.

- **كتب الخطط**: وهي الكتب التي تتناول الأحياء والحارات والمدارس والحمّامات والجوامع والزوايا والتكايا والخوانق والمقابر وغيرها.

ومن الكتب التي عدنا إليها: (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار) المعروف بالخطط المقريزية لأحمد بن علي المقريزي وفيه تعداد للزوايا والخوانق والرّبط [= واحدها رباط: المعاهد المبنيّة والموقوفة للفقراء]، والجوامع والمدارس في مدينة القاهرة كذلك كتاب (الخطط التوفيقية الجديدة) لعلي مبارك وهو في سبعة أجزاء ويتناول الحديث عن القاهرة وأحيائها وحاراتها وزواياها وجوامعها. وهو على غرار الخطط المقريزية. وكتاب (خطط الشام) لمحمد كُرْد علي، وهو في ستة أجزاء يتناول التكايا والزوايا والجوامع والحارات في دمشق والقدس وحلب وغيرها من مدن بلاد الشام. وكتاب (خطط دمشق) لأكرم حسن العلبي ويغطي مدينة دمشق من سنة 400هـ ـ 1400هـ، فضلاً عن العديد من الدراسات الجديدة حول هذه المواضيع.

وإذا كان لكل عمل غاية وطريقة، فإن الغاية من هذا البحث هي السعي إلى معرفة المجهول من آفاق هذا الموضوع وإضافته إلى ما تحصّل لدى من سبقنا في هذا المضمار، عبر منهجية البحث العلمي التي تقضي البحث والتنقيب والتحليل والمقارنة وتنمية كل ما يعرف عن الموضوع وصولاً إلى التجرّد التام في استخلاص الحقائق، من دون تحامل أو مدح وإطناب، مع العمل على تأييد أي فكرة من الأفكار الواردة في هذا البحث بشواهد من المصادر والمراجع، ما كان إلى ذلك سبيلاً.

وإذا كان ثمّة من صعوبات تواجه الباحث، فهي صعوبة استخلاص النتائج حول تأثير الطرق الصوفية في المجالات الفكرية والدينية والاجتماعية، لأن بعض هذه الاستنتاجات ينطبق عليها صفة المحلّية، ولا يمكن تعميمها على المجتمع كلّه في دولة امتدت أراضيها إلى ثلاث قارات، وتشكل سكانها من خليط من الشعوب والقوميات المختلفة. كما أن عدم تمكن الباحث من اللغة العثمانية للاطلاع على الأرشيف العثماني، وقف حجر عثرة أمام وصول البحث إلى ما يراد له. لذا كان لا بد من السير بخطى بطيئة في طريق وعرة المسالك للوصول بمادة البحث هذه إلى أن تأخذ طريقها في سدّ ثغرة في مكتبة البحث في التاريخ العثماني.

فإذا كانت الطرق الصوفية هي صدىً للواقع الاجتماعي، وأسلوب حياة للتمرس على الصبر وتحمل الجوع تأقلماً مع واقع الحياة المعاش، فهل يمكن أن نفسر عطف بعض السلاطين العثمانيين، خلال فترة الدراسة، على بعض الطرق الصوفية أنه لشراء سكوتهم على الظلم والطغيان؟ خصوصاً إذا ما عرفنا أن بعض الدراويش كانوا يحسدون على معيشتهم في الزوايا التي يموّلها السلاطين. أم هل يمكن أن نعدّ ذلك تقليداً سار عليه حكم السلطنة العثمانية؟ أم هو من باب اعتقادهم بهذه الطرق وتأييدهم لها؟ أم هو جزء من مقوّمات شخصية السلطان الإسلامية كبناء الجوامع والعطف على فقراء المسلمين؟ ذلك ما سيقدمه هذا البحث في محاولة لدراسة المجتمع العثماني من خلال أتباع الطرق الصوفية.

وقد قسمنا هذه الدراسة إلى خمسة فصول:

ففي الفصل الأول تعريف بالتصوّف الإسلامي ونشأته وتطوره والأدوار التي مرّ بها وصولاً إلى التصوّف الشعبي (الطُرُقي)، والعوامل التي ساعدت على انتشار هذا التصوّف، وتفسير ظاهرة إقبال العامّة على الطرق الصوفية عن طريق الحاجة النفسية إلى الولي أو الشفيع، ومحاولة إعطاء الطابع الإسلامي لمعتقدات كانت سائدة قبل الإسلام؟

وفي الفصل الثاني تحدثنا عن الدولة العثمانية كدولة إسلامية، حيث اعتنق العثمانيون الدين الإسلامي منذ إنشائهم إمارات الغزاة على الحدود مع الدولة البيزنطية، ثم تحدثنا عن قيام الدولة العثمانية وما رافقه من مظاهر إسلامية منذ عثمان الأول حتى السلطان سليم الأول حيث أصبحت هذه الدولة دولة الخلافة الإسلامية. ثم تناولنا الجهاز الإداري الحاكم؛ من شيخ الإسلام إلى القضاة والمُفْتين ونقابة الأشراف وخوجة السلطان والإمامين إلى الوظائف الأقلّ شأناً في المساجد. وانتقلنا إلى بحث العلاقات بين رجال الدين والسلاطين. ثم أظهرنا الجانب الإسلامي والصوفي عند سلاطين الدولة العثمانية.

وفي الفصل الثالث تحدثنا عن التصوّف العثماني والبيئة التي انتشر فيها وحقيقة هذا التصوّف، ثم انتقلنا إلى جغرافية الطرق الصوفية في الدولة العثمانية ومؤسسات هذه الطرق ومراتبها وبعض مصطلحاتها.

والفصل الرابع أفردناه للحديث عن أهم الطرق الصوفية وتكوينها وأزيائها وعاداتها وتقاليدها وانتشارها العالمي، وعلاقاتها مع الدولة العثمانية ثم شعائرها الدينية.

والفصل الخامس خصّصناه للحديث عن تأثير هذه الطرق على الدولة والمجتمع ومَحْوَرنا هذا التأثير في الفكر والدين والاجتماع والسياسة والاقتصاد. ثم أتبعنا الدراسة ببعض الملاحق لدعم أفكار تناولها البحث.

وأخيراً لا يفوتني أن أوجه كلمة شكر إلى كل الذين مدّوا يد العون والمساعدة لإنجاز هذا البحث وأخصهم بالشكر أستاذي الدكتور عبدالرؤوف سنو المشرف على هذه الرسالة، والذي كان لتوجيهاته وإرشاداته وما قدّمه لي من مراجع ووثائق غير منشورة من مكتبته الخاصة أبلغ الأثر في وصول هذا البحث إلى ما هو عليه، والدكاترة حسّان حلاق ووجيه كوثراني ورضوان السيد وعلي شعيب الذين تجشموا العناء في قراءة مسوّدة هذه الرسالة وأبدوا ملاحظاتهم وتوجيهاتهم القيّمة عليها، إليهم أقدم خالص شكري وتقديري.

علي أبو شامي 13 أيلول 1993

الفصل الأول

التصوّف الإسلامي

تعريف التصوّف: قليلة هي الكلمات التي حظيت بمثل ما حظيت به كلمة التصوّف من تعريفات. ومن الصعوبة بمكان إمكانية التوصّل إلى استخلاص تعريف عامّ وشامل لهذه الكلمة[1]. ذلك أن التصوّف «أمر باطن لا يُطّلع عليه»[2]، وينظر إليه كل متصوّف من زاويته الخاصة أو من خلال حالته النفسية التي يعيش، ولقد عبّر الطوسي[3] عن ذلك بقوله: «فكل واحد منهم يتكلم من حيث وقته، ويجيب من حيث حاله ويشير من حيث وجده»[4]. وفي الاطار نفسه يشير الغزالي إلى ذلك

(1) عبرت عن هذه الصعوبة باحثة التصوّف الإسلامي Anne - Marie Schimmel بقولها: «الكتابة عن التصوّف الإسلامي تكاد تكون من الأمور المستحيلة؛ فعند الخطوة الأولى تظهر للمرء سلسلة جبال مترامية أمام عينه. وكلما كان تتبع المرء للطريق أطول كلما بدا له الأمر أكثر صعوبة لبلوغ أي هدف على الإطلاق».
«وتشبّه من يريد الكتابة عن التصوّف بالعميان الذين طلب منهم وصف الفيل، فكل واحد منهم وصف الجزء الذي استطاع أن يلمسه بيديه ولكنهم جميعاً عجزوا عن وصف الفيل ككل».
Anne - Marie Schimmel: Mystische Dimensionen des Islam. Aleen 1979. p. نقلاً عن مجلة الفكر الإسلامي العدد 11، السنة السادسة عشرة. تشرين الثاني 1987، ص74.

(2) راجع الغزالي، إحياء علوم الدين، 8 أجزاء في 2 مج، مطبعة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة 1939م. ج4، ص153.

(3) الطوسي: هو أبو نصر عبدالله بن علي السراج الطوسي. ولد في طوس. اهتم بالتصوّف، ورافق عدداً من شيوخه. اشتهر بكتابه اللمع في التصوّف سنة 378هـ/ 988م.

(4) راجع أبو نصر السرّاج الطوسي، اللمع في التصوّف، ليدن، 1914م، ص34 ـ 35.

بقوله: «فإن عادة كل واحد منهم أن يخبر عن حال نفسه فقط»[1]. ويضيف: «وهؤلاء أقولهم تعرب عن أحوالهم، فلذلك تختلف أجوبتهم ولا تتفق لأنهم لا يتكلمون إلا على حالتهم الراهنة الغالبة عليهم»[2]. فلا عجب والحالة هذه أن تزيد الأقوال في ماهية التصوف على ألف قول[3]، وأن تتشعب الآراء في ذلك إلى ما يزيد عن مئة رأي[4]. وهي في معظمها تتمحور حول اتجاهات ثلاثة الأخلاق والزهد والعبادة. وعلى سبيل المثال لا الحصر، نورد بعضاً من هذه الأقوال.

فأبو بكر الكتاني (ت322هـ)[5] يقول في تعريفه التصوّف: «التصوّف هو خُلُقٌ، فمن زاد عليك في الخُلُق فقد زاد عليك في الصفاء».

وعندما سئل أبو محمد الجريري (ت311هـ)[6] عن التصوّف قال: «هو الدخول في كل خلق سَنِيّ والخروج من كل خلق دنيّ». وحدده أبو الحسين النوري (ت 295هـ)[7] بقوله: «ليس التصوّف رسماً» ولا علماً» ولكنه خُلُق. وقال أيضاً:

---

(1) الغزالي، المصدر السابق، ج4، ص42.

(2) م.ن، ج4، ص82.

(3) راجع زكي مبارك، التصوّف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج2، في 1 مج، المكتبة العصرية بيروت، صيدا، [د.ت]. ج1، ص16. كذلك عمر السهروردي، عوارف المعارف، دار الكتاب العربي ط2، بيروت 1983م، ص57.

(4) الطوسي، المصدر السابق، ص74.

(5) هو أبو بكر محمد بن علي بن جعفر الكتاني ويقال أن كنيته أبو عبدالله، وأبو بكر أصحُّ.. أصله من بغداد، صَحِب الجنيد وأبا سعيد الخراز وأبا الحسين النوري وأقام بمكة مجاوراً فيها إلى أن مات وكان أحد الأئمة. حكي عن أبي محمد المرتعش أنه كان يقول (الكتاني سراج الحَرَم)، مات سنة اثنتين وعشرين وثلاثمئة. راجع عبد الرحمن السلمي. طبقات الصوفية. يسّره ورتّبه أحمد الشدياحي، مطابع الشعب، القاهرة، 1038هـ، ص91.

(6) الجريري: يقال إن اسمه أحمد بن محمد بن الحسين وقيل إن الجريري هو الحسن بن محمد.. كان من كبار أصحاب الجنيد، وصحب أيضاً سهل بن عبدالله التستري، وهو من علماء مشايخ القوم، أُقعِد بعد الجنيد في مجلسه لتمام حاله وصحة علمه. مات سنة إحدى عشرة وثلاثمائة. السلمي، طبقات الصوفية، ص61.

(7) النوري: وأسمه أحمد بن محمد ـ وقيل: محمد بن محمد، وأحمد أصحّ ـ بغدادي المولد والمنشأ، خراساني الأصل، يعرف بابن البغوي نسبة إلى قرية بين هراة ومرو الروذ يقال لها «بغشور» كان =

«الصوفي من لا يتعلق به شيئٌ ولا يتعلق بشيءٍ». وقال أبو الحسن الحصري (ت371هـ)[1]: «التصوّف قطع العلائق ورفض الخلائق واتصال بالحقائق». وعرّفه أبو محمد رويم البغدادي (ت303هـ)[2] فقال: «إن التصوّف مبني على خصال ثلاث هي التمسك بالفقر والافتقار، والتحقق بالبذل والإيثار وترك التعرض والاختيار». وقال معروف الكرخي[3]: «التصوّف هو الأخذ بالحقائق وإلياس مما في أيدي الخلائق». وقال الجنيد البغدادي (ت297هـ)[4] وهو مرجع القوم فيه: «التصوّف هو أن تكون مع الله بلا علاقة». وقال أيضاً: «التصوّف هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به». ويقول ذو النون المصري (ت245 ـ 248هـ)[5]: «التصوّف هو أن لا تملك شيئاً ولا يملكك شيء».

= من أجلّ مشايخ القوم وعلمائهم، لم يكن في وقته أحسن طريقة منه ولا ألطف كلاماً، صحب سرياً السقطي، ومحمد بن علي القصّاب، توفي سنة خمس وتسعين ومئتين. راجع السلمي، طبقات الصوفية، ص38.

(1) الحصري: هو علي بن إبراهيم الحصري ـ بصري الأصل، سكن بغداد، وكان شيخ العراق ولسانها وأستاذ العراقيين به تأدب من تأدب منهم، صحب أبا بكر الشبلي، وغيره من المشايخ، مات ببغداد في يوم الجمعة في ذي الحجة سنة إحدى وسبعين وثلاثمئة. راجع السلمي، طبقات الصوفية، ص120.

(2) رويم: هو أبو محمد رويم بن أحمد بن يزيد، وهو من أهل بغداد ومن جلّة مشايخهم... كان فقيهاً على مذهب داود الأصبهاني، وكان مقرئاً، مات سنة ثلاث وثلاثمئة. راجع السلمي، طبقات الصوفية، ص42.

(3) الكرخي: هو أبو محفوظ معروف بن فيروز الكرخي، ويقال معروف بن الفيرزان، ويقال معروف بن علي، ويلقب بالزاهد، وهو من جلّة المشايخ وقدمائهم. كان أستاذ سري السقطي وصحب داود الطائي. مات ودفن ببغداد وقبره ظاهر ببغداد يتبرك الناس به. راجع السلمي. طبقات الصوفية، ص21.

(4) الجنيد: هو أبو القاسم الجنيد الخزاز وكان أبوه يبيع الزجاج لذلك كان يقال له القواريري، أصله من نهاوند ومولده ومنشؤه بالعراق. كان فقيهاً، وهو من أئمة القوم وسادتهم مقبول على جميع الألسنة، توفي سنة سبع وتسعين ومئتين. راجع السلمي، طبقات الصوفية، ص36.

(5) ذو النون: هو ذو النون أبو الفيض ثوبان بن إبراهيم المصري الأخميمي مولى لقريش، وكان أبوه إبراهيم نوبياً. توفي سنة خمس وأربعين ومئتين وقيل سنة ثمان وأربعين. راجع السلمي، طبقات الصوفية، ص10.

وقال أبو علي الروذباري (ت322هـ)[1] «التصوّف هو الإناخة على باب الحبيب وإن طرد عنه»[2].

واستناداً إلى هذه التعريفات العديدة للتصوّف، جرت محاولات كثيرة بغية التوصل إلى تعريف عامّ وشامل له، ولكنها بقيت قاصرة عن إيجاد مثل هذا التعريف. والسبب في ذلك هو استحالة إدراك جوانب التصوّف كلها إدراكاً يمكن به جمعها في لفظ قليل ودالّ على تلك الجوانب، وأن ما يدركه إنسان لا يدركه إنسان آخر من حيث العلم والعمل والذوق وغير ذلك[3].

ومن هذه المحاولات: التعريف الذي قدمّه إبراهيم بسيوني في كتابه «نشأة التصوّف الإسلامي»، بعد أن استعرض أكثر من أربعين تعريفاً، قال: «التصوّف تيقظ فطري يوجه النفس الصادقة إلى أن تجاهد حتى تحظى بمذاقات الوصول فالاتصال بالوجود المطلق»[4].

ومن الباحثين الذين حاولوا إيجاد تعريف عامّ للتصوّف طلعت غنام، إذ يقول: «المقصود بالتصوّف في عمومه هو السير في طريق الزهد والتجرد من زينة الحياة الدنيا وشكلياتها، وأخذ النفْس بأسلوب من التقشف وأنواع من العبادة والأوراد،

(1) الروذباري: هو أبو علي أحمد بن القاسم بن منصور بن شهريار بن مهرذاربن فرغربن كسرى وهو من أهل بغداد. سكن مصر وصار شيخها ومات فيها. صحب أبا القاسم الجنيد وأبا الحسين النوري وأبا حمزة وحسناً المسوحي ومَنْ في طبقتهم من مشايخ بغداد، وصحب بالشام ابن الجلاء. كان عالماً فقيهاً عارفاً بعلم الطريقة حافظاً للحديث. توفي سنة اثنتين وعشرين وثلاثمئة. راجع السلمي، طبقات الصوفية، ص87.

(2) لمزيد من هذه التعريفات راجع القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوّف. ص47 وما بعدها. كذلك السهروردي، عوارف المعارف، ص53 ـ 58 كذلك نيكلسون، في التصرّف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: أبو العلا عفيفي، الإسكندرية 1946م، ص28 ـ 41.

(3) راجع عبد القادر أحمد عطا، التصوّف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس، دار الجيل، ط1، بيروت 1987م، ص184.

(4) راجع إبراهيم بسيوني، نشأة التصوّف الإسلامي، دار المعارف بمصر، 1969م، ص28.

والجوع، والسهر في الصلاة، أو تلاوة أوراد حتى يضعف في الإنسان الجانب الجسدي، ويقوى فيه الجانب النفسي أو الروحي، فهو إخضاع الجسد للنفس بهذا الطريق المتقدم سعياً إلى تحقيق الكمال الأخلاقي للنفس كما يقولون، وإلى معرفة الذات الإلهية وكمالاتها، وهو ما يعبّرون عنه بمعرفة الحقيقة»[1].

كذلك ما قاله الشيخ العربي بن أحمد الدرقاوي، شيخ الدرقاوية الشاذلية[2] في فاس: «التصوّف هو حفظ شرائع الدين، وحسن الخُلق مع الخَلق أجمعين، وسلب الإرادة لله رب العالمين»[3].

وذكر العميد عبد الرزاق محمد أسود في كتابه «المدخل إلى دراسة الأديان والمذاهب»: «أن التصوّف هو العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من مال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة»[4].

من هذه التعريفات، ومن خلال ما ذهب إليه عدد من الباحثين في التصوّف، يمكن الاستنتاج بأن التصوف، كما عرّفه محمود زقزوق، هو بوجه عام فلسفة حياة وطريقة معيّنة في السلوك يتخذها الإنسان لتحقيق سعادته الروحية[5]، وذلك عن طريق التخلّي عن الدنيا وما فيها عبر قهر النفس وإضعاف الجسد حتى تتمكن النفس من السيطرة على الجسد، وهذه العملية تتطلب الجوع والسهر والحرمان والابتعاد

---

(1) نقلاً عن طلعت غنام، أضواء على التصوّف، عالم الكتب، القاهرة، 1979م، ص18. أيضاً سميح عاطف الزين، الصوفية في نظر الإسلام، دار الكتاب اللبناني، ط3، بيروت 1985م، ص26.

(2) الدرقاوية، طريقة صوفية تنسب إلى مولاي العربي الدرقاوي ويمتد سلطانها على الشمال الغربي لإفريقية وعلى الجزائر ومراكش، وهي فرع من الطريقة الشاذلية. راجع سلسلة حضارة العرب والإسلام. الفلسفة وملحقاتها. عمر رضا كحّالة، مطبعة الحجاز، دمشق 1974م، ص267.

(3) العربي الدرقاوي، شور الهدية ص80. نقلاً عن عبد القادر عطا، المرجع السابق، ص186.

(4) راجع عبد الرزاق محمد أسود، المدخل إلى دراسة الأديان والمذاهب. 3 أجزاء، دار المسيرة، ط1، بيروت، 1980م، ج2، ص7.

(5) راجع مقال الدكتور محمود حمدي زقزوق «التصوّف الإسلامي» في مجلة الفكر الإسلامي، العدد 11، السنة 16، تشرين الثاني 1987، ص65.

عن الناس واتباع سلسلة من المجاهدات أو الرياضات مما اصطلح الصوفيون على تسميته بالأحوال والطرق والمقامات، حتى يتمكن مَنْ سلك هذا الطريق من الوصول إلى معرفة الحقيقة، ومَنْ وصل إلى هذه المعرفة يعيش في حالة روحية خاصة ينتقل فيها من مرتبة إلى مرتبة حتى يصل إلى مرتبة الاتحاد بالله.

منشأ كلمة صوفي «صوفية»: تعرضت كلمة صوفي للكثير من الأخذ والرد بين الباحثين في التصوّف على اختلافهم. واختلف العلماء القدماء والباحثون المحدثون في الأصل العربي لهذه الكلمة. ونشأ عن هذا التباين مواقف عدة حول أصل هذه الكلمة.

فقد ذهب بعضهم إلى أن كلمة «صوفي» مشتقة من الصفاء، ما يعني أن الصوفي هو من خاصة أهل الله الذين طهّر الله قلوبهم وصفّاها من متاعب الحياة[1]. وقد استبعدت هذه النسبة من كثير من الباحثين[2].

وذهب فريق آخر إلى القول بأن «الصوفي» مشتقة من الصف بمعنى أن الصوفي يعتبر من حيث حياته الروحية واتصاله بالله في الصف الأول. أو نسبة إلى الصف الأول في الصلاة[3].

ونسب آخرون التصوّف إلى أهل الصِفَّة[4]. ومنهم من قال إنها مشتقة من الصوفة. لأن المتصوف مع الله كالصوفة المطروحة، لا تبرير له معه. ومنهم من

(1) لاحظ المستشرق نيكلسون Nicholson في مجموعة كبيرة من تعريفات التصوّف اختارها من نصوص القرنين الثالث والرابع الهجريين أن كل انتساب إلى الصوفية يقابله اثنا عشر تعريفاً تعتمد على الصفاء. ويعلّل القشيري ذلك (بأن الصفاءَ محمودٌ بكل لسان). راجع إبراهيم بسيوني، المرجع السابق، ص9 كذلك نيكلسون، المرجع السابق، ص28.

(2) راجع زكي مبارك، المرجع السابق، ج1، ص54.

(3) راجع محمد غلاّب، التصوّف المقارن، ص26.

(4) أهل الصفة اسم كان يطلق على بعض فقراء المسلمين في صدر الإسلام الذين كانوا يأوون إلى صفّة بناها لهم الرسول عليه الصلاة والسلام خارج المسجد في المدينة لأنه لم تكن لهم بيوت يأوون إليها. حول هذه النسبة راجع السهروردي، عوارف المعارف، ص61 ـ 62.
الصفَّة موضع مظلّل من المسجد.
ـ جماعة من أصحاب النبي كانوا يبيتون في مسجده.
ـ مسطبة مرتفعة.
ـ بيت صيفي وقبل بيت له ثلاثة حيطان.

نسبها إلى صوفة القفا للينها، لأن الصوفي ليّن كصوفة القفا. ومنهم من نسبها إلى الصفة، لأن الصوفي يتصف بالمحاسن وترك الأوصاف المذمومة[1].

ومنهم من نسب «الصوفي» إلى صوفة، وهو رجل كان ينفرد لخدمة الله سبحانه وتعالى في بيته الحرام واسمه الغوث بن مر[2]، فانتسب الصوفية إليه لمشابهتهم إياه في انقطاعهم لعبادة الله[3]، ومنهم من نسبهم إلى الصوف، وهي النسبة الأكثر تأييداً بين القدماء، والباحثين المحدثين. وفي مقدمة هؤلاء يأتي الطوسي صاحب كتاب اللُّمَع وهو أقدم كتاب عربي تحدّث عن التصوّف. فيقول: «إن الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع، ولم يترسّموا برسم دون رسم». وذلك لأنهم معدن جميع العلوم، ومحلّ جميع الأحوال المحمودة والأخلاق الشريفة سالفاً ومستأنفاً. وهم مع الله تعالى في الانتقال من حال إلى حال مستجلبين للزيادة، فلما كانوا في الحقيقة كذلك، لم يكونوا مستحقين اسماً دون اسم. فلأجل ذلك، ما أضفتُ إليهم حالاً دون حال. ولا أضفتُهم إلى علم دون علم. لأني لو أضفت إليهم في كل وقت حالاً ما وجدت الأغلب عليهم من الأحوال والأخلاق والعلوم والأعمال. ولو سمّيتهم بذلك لكان يلزم أن أسميهم في كل وقت باسم، وكنت أضيف إليهم في كل وقت حالاً دون حال على حسب ما يكون الأغلبَ عليهم. فلما لم يكن ذلك، نسبتهم إلى ظاهر اللبسة، لأن لبسة الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام وشعار الأولياء والأصفياء». ويضيف: «ولما أضفتهم إلى ظاهر اللبسة كان مجملا عامّاً مخبراً عن جميع العلوم والأحوال والأعمال والأخلاق والأحول الشريفة المحمودة»[4].

---

(1) راجع عبد القادر عطا، المرجع السابق، ص182.

(2) قال الزبير، حدثني أبو الحسن الأشرم عن هشام بن محمد السائب الكلبي قال: إنما سمّي الغوث بن مرّ. صوفة لأنه ما كان يعيش لأمّه وَلَدٌ فنذرت لئن عاش لتعلقنّ برأسه صوفة ولتجعلنّه ربيط الكعبة. ففعلت فقيل له صوفة ولولده من بعده. زكي مبارك، المرجع السابق، ج1، ص42.

(3) زكي مبارك، المرجع السابق، ج1، ص41 ـ 42.

(4) راجع الطوسي، المصدر السابق، ص20 ـ 21.

وتوسّع الكثيرون في ذكر العلاقة بين لُبْس الصوف والأنبياء والأولياء[1]. وذكروا أن لبس الصوف كان غالباً على المتقدمين من الصوفية، لأنه أقرب إلى الخمول والتواضع والزهد. ويتناسب مع الاشتقاق اللغوي لأنه يقال «تصوّف» إذا لبس الصوف كما يقل «تقمّص» إذ لبس القميص.

ومنهم من قال إن لفظ صوفي مأخوذ من أصل يوناني هو كلمة «سوفيا» أي الحكمة ومن هؤلاء أبو الريحان البيروني (ت440هـ) والمستشرق فون هامر وجرجي زيدان[2].

واستبعد البعض هذه التسمية لعدم مطابقتها القياس على ما عُرِّب من كلمات يونانية[3].

ونسب لويس ماسينيون L. Massignon التصوّف إلى الصوفانة[4] وهي بقلة ربما كان يأكلها المتصوفون إشارة إلى زهدهم في المأكل. ولكن هذه النسبة لم تجد استحساناً عند الباحثين، لأن الصحيح في النسبة إلى هذه البقلة هو «صوفاني».

---

(1) من ذلك ما قيل عن النبي (ص) إنه كان يركب الحمار ويلبس الصوف وعنه (ص) أنه قال: يوم كلّم الله تعالى موسى عليه السلام كان عليه جبّة من الصوف وسراويل من صوف، وقيل إن عيسى عليه السلام كان يلبس الصوف والشعر ويأكل من الشجر ويبيت حيث أمسى. وقال الحسن البصري إنه أدرك سبعين بَدْرياً [= شهدوا معركة بدْر] كان لباسهم الصوف حول ذلك راجع طه عبد الباقي سرور، أعلام التصوّف الإسلامي، ج2، مكتبة نهضة مصر، 1955م، ج2، ص29. أيضاً السهروردي، عوارف المعارف، ص61.

(2) يقول جرجي زيدان حول هذه النقطة: «وعندنا أنها مشتقة من لفظة يونانية الأصل هي «صوفيا» ومعناها الحكمة ويتركب منها ومن «فيلوس محبّ فيلوصوفيا» الحكمة وهي بالعربية الفلسفة فيكون الصوفية قد لقبوا به نسبة إلى الحكمة لأنهم كانوا يبحثون فيما يقولونه أو يكتبونه بحثاً فلسفياً ويؤيد ذلك أنهم لم يظهروا بعلمهم هذا ولا عرفوا بهذه الصفة إلا بعد ترجمة كتب اليونان إلى العربية ودخول لفظ الفلسفة فيها. راجع جرجي زيدان. تاريخ آداب اللغة العربية. ج2، ص332.

(3) يستبعد المستشرق الإلماني تيودور نولدكه T. Nöldeké هذه الصلة مستنداً إلى أن الحرف سيجما اليوناني يمثل في العصور المتأخرة بحرف السين العربي في جميع ما عُرّب من كلمات يونانية لا بحرف الصاد. فلو كانت صوفي مشتقة من أصل يوناني لكل بقاء الصاد في أولها خروجاً على القياس. راجع إبراهيم بسيوني، المرجع السابق، ص10. كذلك نيكلسون، المرجع السابق، ص17.

(4) راجع مادة تصوّف في دائرة المعارف الإسلامية المجلد الخامس. ص265 ـ 298.

وقال بعضهم الآخر إن كلمة «الصوفية» أطلقت على مدرسة من مدارس التنسّك نشأت في الكوفة وكان آخر زعمائها «عبدك» المتوفى عام (210هـ)، ثم أطلق هذا الاسم على متنسّكة العراق ليميزها عن متنسّكة خراسان التي كانت تعرف بـ «الملامتية» ثم أطلقت كلمة الصوفية بعد ذلك على جميع النساك من المسلمين بلا استثناء[1].

والذي أجمع عليه جمهور الباحثين قديماً وحديثاً هو أن كلمة صوفية مشتقة من الصوف، لأن الصوف هو اللباس الغالب على الزهاد والعباد. ورجّح ابن خلدون هذا الاشتقاق على غيره بقوله: «الأظهر أن الاشتقاق من الصوف، وهم، «أي الصوفية» في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف». ويضيف إلى ذلك بقوله: «فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة»[2]. وقد استحسن هذه التسمية الطوسي والسهروردي والأصفهاني والغزالي. كما استحسنها نيكلسون Nicholson ونولدكه Noldeké وجولدزيهر Goldziher وماسينيون Massignon من المستشرقين المهتمين بالتصوّف الإسلامي[3].

إذا كانت كلمة «الصوفي» بناءً على كل ذلك تنتسب إلى ظاهر الملبس وهو مظهر وشكل. فليس معنى ذلك أن التصوف مظاهر وأشكال، فالعبرة ليست في المظهر ولكن في المضمون[4].

- **نشأة التصوف الإسلامي**: اتجه الباحثون في هذا المجال، اتجاهين:

---

(1) راجع محمد غلّاب، التصوّف المقارن، ص31. كذلك عبد القادر عطا، المرجع السابق، ص180.

(2) راجع ابن خلدون، المقدّمة، تحقيق وشرح: علي عبد الواحد وافي، مطبعة الرسالة، القاهرة 1960م، ص1063.

(3) راجع إبراهيم بسيوني، المرجع السابق، ص16 ـ 17.

(4) لقد جرى البعض على لباس الصوف لتغطية أفعالهم التي لا تمت إلى التصوف بصلة، ولرفع الشبهات عنهم، مثلاً عندما كَلِفَ أبو النواس بغلام نصراني ولم يدر كيف يحتال في امره «عمد إلى جبّة صوف قصيرة فلبسها وسروال قصير ونعل رقيق وتزيا بزيّ الزهاد»: راجع زكي مبارك، المرجع السابق، ج1، ص48.

- إتجاه يرجع بالتصوّف الإسلامي إلى أصول غير إسلامية.
- واتجاه يقول بأن التصوّف الإسلامي فد نشأ من صميم الإسلام ذاته.

فلقد ذهب بعض الباحثين، وعلى الأخص من المستشرقين، إلى القول بأن التصوّف الإسلامي في صميمه يعدّ حركة بعيدة عن روح الإسلام، وصلت إليه عن طريق الفرس أو من الهند. وكانت ردّة فعل آرية ضد دين فرضه الغزاة المسلمون على أهل تلك البلاد[1]، وذهب بعض هؤلاء إلى القول بأن حركة التصوّف استمدت أصولها من الرهبنة المسيحية.

وقد انتقلت إليهم وهي تحمل في ثناياها أفكار الأفلاطونية الحديثة[2]، والغنوصية[3] والرواقية[4]، . . . .

(1) من هؤلاء يذكر طه عبد الباقي سرور في كتابه «أعلام التصوّف الإسلامي» ماسينيون Massignon ومركس Marex وجونس Jonnes ويضيف: «هذا هو موقف رجال الاستشراق من التصوّف، تارة يقولون إن فيه جذوة نار فارس وعقائدها وظلالاً من فلسفة الهند ووثنيّتها، وتارة يدفعون به إلى الروحانية المسيحية والأفلاطونية اليونانية» ص51.

(2) الأفلاطونية الحديثة Neo-Platonisme هي فلسفة تصوفيّة رجعية في حقبة انهيار الإمبراطورية الرومانية «من القرن الثالث إلى السادس» أول ما نشأت في مصر في الإسكندرية. وقد أسس أفلوطين مدرسة أفلاطونية جديدة في روما. وفي سوريا أسس جامبليكوس (توفي 330) مدرسة وآخر المدارس الأفلاطونية الجديدة أسسها بروكليز في أثينا، واستمرت حتى عام 529. وتقوم هذه النظرية على انبثاق صوفي للعالم المادي. والمرحلة القصوى للفلسفة يتم إحرازها لا عن طريق التجربة والعقل، بل عن طريق الوجد الصوفي. وفي هذه الفلسفة تنحطّ المثالية إلى درك التصوّف الإشراقي. أنظر الموسوعة الفلسفية. وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين بإشراف. م روزنتال. وب. بودين. ترجمة سمير كرم. دار الطليعة، بيروت، ط1. 1974، ص37 ـ 38.

(3) الغنوصية Gnosticisme مدرسة دينية فلسفية في القرون الأولى للمسيحية. مزجت بين اللاهوت المسيحي والديانات الشرقية القديمة والأفلاطونية الحديثة والفيثاغورية. وكان أتباع هذه المدرسة يؤمنون بصلة أولى روحية لا يمكن إدراكها تتبدى في الفيض «مقولة فلسفية دالّة على قابلية الأشياء والظواهر للتحوّل دون توقف كما تقوم النظرية على نظرية الأضداد» وتتعارض مع العالم المادي، الذي هو مصدر الشرّ، ومن زعماء المدرسة المسيحيان فالنتينوس المصري «القرن الثاني» وباسيليدس السوري (القرن الثاني). راجع الموسوعة الفلسفية. ص295.

(4) الرواقية Stoicisme مدرسة فلسفية انتشرت في إطار الثقافة اليونانية في القرن الرابع قبل الميلاد، تحت تأثير الأفكار التي تدعو إلى المواطنة العالمية. وتحت تأثير الأفكار ذات النزعة =

إضافة إلى أفكار أخرى كانت منتشرة في مصر والشام عند الفتح الإسلامي لهذه الديار[1].

أما البعض الآخر من هؤلاء المستشرقين وفي مقدّمتهم نيكلسون Nicholson فإنه بعد شيء من التردد والتأرجح في أفكاره، أشار إلى أن منبع الزهد الأول عند المسلمين هو إسلامي ولكنه فيما بعد قد خضع لتأثيرات أجنبية كالهندية والأفلاطونية الحديثة[2].

وعندما درس لويس ماسينيون L.Massignon مصطلحات الصوفية محاولاً إرجاعها إلى مصادرها الأولى. انتهى به البحث إلى القول بأن مصادر هذه المصطلحات أربعة: أولها القرآن الكريم وهو أهمها، ثانيها العلوم العربية الإسلامية كالحديث والفقه والنحو وغيرها، وثالثها مصطلحات المتكلمين الأوائل، ورابعها اللغة العلمية التي تكونت في الشرق في القرون الستة المسيحية الأولى، من لغات أخرى كاليونانية والفارسية وغيرها، وأصبحت لغة العلم والفلسفة[3]. وفي نهاية

= الفردية، وتحت تأثير التطورات التقنية التي فرضها التوسّع في المعرفة الرياضية. وكان كريسيبوس وزينون أكبر الدعاة البارزين للمدرسة في «القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد». وكان الرواقيون ماديّيين في تصورهم للطبيعة وقد تحدد دور العلوم لديهم على النحو التالي: المنطق هو السور، والفيزياء هي التربة الخصبة والأخلاق هي ثمرتها. والمهمة الرئيسية للفلسفة تخص الأخلاق وليست المعرفة أكثر من وسيلة اكتساب الحكمة ومهارة الحياة، ويرى الرواقيون أن الحياة يجب أن تعاش وفق الطبيعة. راجع الموسوعة الفلسفية. ص212.

(1) أثبت الدكتور محمد غلاّب في كتابه «التصوّف المقارن» بعض هذه الآراء ومنها رأي المستشرق الإلماني كرومر J.Kraemer الذي يرجع أصل التصوّف إلى رهبان المسيحيين. كذلك أرتمان M. Hartmann وأورتين Haurtin الإلمانيان اللذان عادا بالتصوّف الإسلامي إلى أصول هندية. وآسين بالاسيوس M.A. Palacios الإسباني الذي أعلن أن المتصوفين الأولين قد استعاروا كثيراً من نسكهم وزهدهم وطرائقهم الصوفية من رهبان سوريا وفلسطين ومصر. ص39 ـ 44.

(2) راجع كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 6 أجزاء، ترجمة: السيد يعقوب بكر ـ رمضان عبد التوّاب، دار المعارف، ط2، القاهرة، 1977م، ج4، ص54 ـ 55. أيضاً محمد غلاّب، المرجع السابق، ص45.

(3) راجع نيكلسون، المرجع السابق، ترجمة: أبو العلاء عفيفي، مقدمة، ص ي.

البحث يميل إلى القول بأن التصوّف الإسلامي قد أخذ نشأته الأولى من الإسلام ذاته.

وفي مقابل هذا الاتجاه يبرز اتجاه آخر، وهو الاتجاه الذي عليه غالبية الباحثين المسلمين القائل بأن التصوّف قد نشأ من صميم الإسلام ذاته وقد استمد هذا التصوّف أصالته من القرآن الكريم والسنة النبوية[1]. ففي القرآن الكريم إشارات عديدة إلى ذلك منها قوله تعالى: ﴿فَفِرُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۖ إِنِّي لَكُم مِّنۡهُ نَذِيرٞ مُّبِينٞ. . .﴾[2] ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾[3] وفي كل آية من آياته يتجه القرآن بالنفس البشرية وجهات روحية خالصة، هدفها الدار الباقية حيث النعيم الدائم[4].

وسلوك النبي (ص) الذي يهتدي به الصوفية في سلوك طريقهم كخلوته في غار حِراء قبل البعثة. كان ناتجاً عن طبيعة وسجيّة، ولم يكن عن تكلف وتصنّع مما يثبت أصالة هذا السلوك وإسلاميته، فمن المعلوم أن الرسول (ص) قد جاءه الوحي بعد فترة من الخلوة التأملية انقطع فيها عن ظواهر الوجود سعياً وراء حقائقه[5]. فالعزلة ظاهرة إنسانية لا دخل للتقليد فيها ولا للاقتباس منها[6].

وحياة الرسول (ص) وأعماله وأحاديثه عن الدنيا مليئة بالنفحات الصوفية[7] وما أُثِر عن صحابته من أقوال وما روي عن ممارساتهم وأعمالهم تحمل في طياتها أخلال الصوفية المُعرِضة عن الدنيا المتجهة إلى السماء[8].

---

(1) راجع مصطفى غلوش، التصوّف في الميزان، دار نهضة مصر للطباعة، القاهرة [د.ت]، ص26.

(2) سورة الذاريات، الآية: 50.

(3) سورة العنكبوت، الآية: 69.

(4) لمزيد من التفاصيل راجع طه عبد الباقي سرور، المرجع السابق، فصل القرآن والتصوّف، ص13 ـ 16.

(5) راجع عبد القادر عطا، المرجع السابق، ص187.

(6) يستدلّ على ذلك من حديث عائشة فقد قالت: «أول ما بدأ به الرسول (ص) الرؤيا الصادقة». فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حبّب إليه الخلاء فكان يأتي حِراء فيتحنث فيه الليالي ذوات العدد ويتزوّد لذلك ثم يرجع إلى خديجة فيتزوّد لمثلها حتى جاءه الحق وهو في غار حراء. أخرجه البخاري وغيره في باب بدء الوحي.

(7) راجع طه عبد الباقي سرور، المرجع السابق، فصل الرسول والحياة الصوفية، ص17 ـ 21.

(8) المرجع نفسه، فصل التصوّف وصحابة الرسول، ص22 ـ 26.

ويؤكد عمر فرّوخ أن مصادر التصوّف الإسلامي إسلامية إسلامية لا شك في ذلك، ويضيف: «أن التصوّف الإسلامي قد نشأ في بيئة إسلامية. فالتصوّف الإسلامي مبني في أساسه على الإسلام ولا نستطيع أن نفهمه حقاً ما لم نفهم التطور الذي سلكه الدين الإسلامي في انتشاره وفي تقلب الأحوال به. ولكن بما أن الحركات لا تكون أبداً خالصة من المؤثرات الأجنبية، فإن التصوّف في الإسلام لم يكن كذلك خالصاً من عناصر غريبة عنه. إن تلك العناصر لم يَدْعُ إليها حاجة العرب إلى ما عند غيرهم، بل اقتضى وجودها في التصوّف الإسلامي أن كثيرين من المتصوفة كانوا غير عرب. فحملوا معهم إلى الإسلام تخيّلات غريبة ورياضات شاذة. واعتقادات متفرقة دخل أكثرها فيما بعد في التصوّف الإسلامي. ويجدر بنا أن نعلم أن هذه العناصر المختلفة لم تكن الأساس الذي قام عليه التصوّف الإسلامي، ولا أنها دخلت في التصوّف مرة واحدة. ولكنها تسرّبت إلى المتصوفين شيئاً بعد شيء في أزمنة متطاولة»[1].

تطور التصوّف الإسلامي: مرّ التصوّف الإسلامي بأدوار عدّة، يمكن إيجازها بثلاثة أدوار رئيسة هي:

- دور النشاة ويبدأ من القرن الأول الهجري، وينتهي في القرن الثالث.
- دور النهوض والكمال ويمتد إلى نهاية القرون الأربعة التالية.
- دور الجمود والتغير الوظيفي. ويمتد من القرن الثامن حتى يومنا هذا[2].

فالدور الأول الذي يستوعب القرنين الهجريين الأولين، وجزءاً من الثالث وهو ما يعرف بمرحلة الزهد.

امتاز هذا الدور بعدد من الصفات والخصائص من أهمها: الإحساس الديني

(1) راجع عمر فروخ، التصوّف في الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت 1980م، ص29 ـ 30.

(2) لمزيد من التفاصيل حول هذه الأدوار راجع محمود أبو الفيض المنوفي، جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوّف، جزءان، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، ط10، القاهرة 1967م، ج1، ص268 ـ 269.

العميق، والشعور الغامر بالضعف الإنساني والخوف الشديد من الله والتفويض التامّ له، والخضوع لإرادته[1].

وامتاز رجاله بالتعفف والتقشف. والزهد في الإسلام يمكن إرجاعه إلى عهد النبي (ص). وقد لوحظ على كثير من الصحابة والتابعين ميلهم إلى العبادة والتبتل والتزهد وإعراضهم عن الدنيا. بل لقد خطا بعضهم خطوات واسعة في هذا المجال. وبالغ بعضهم في تصرّفاتهم مبالغة واضحة. فكان منهم من يصوم نهاره، ويقوم ليله. ومنهم من يشد الحجر على بطنه تربية لنفسه، وتهذيباً لروحه، ويكفي أن نذكر عبدالله بن عمر وبلال المؤذن وسلمان الفارسي وأبا ذرّ وأبا الدرداء وحذيفة ابن اليمان وأويس وصهيب[2].

وحتى أواخر النصف الثاني من القرن الثاني الهجري كان هؤلاء يُدعَون بالزهاد أو بالعبّاد أو النسّاك أو البكّائين أو الوعّاظ. وقد فَضُل هؤلاء على غيرهم من المستمتعين المتلذذين في الحياة الدنيا. واعترف لهم كثير من الصحابة بكرامات ومعارف لا تتاح لعامّة المسلمين[3].

وفي هذا الدور لم تظهر أي حركة تنظيمية داخل أماكن معيّنة، كالزوايا وغيرها. بل بقي الزهد حركة فردية[4]. وقد عبّر عن جوهر هذا الدور الحسن البصري وهو واحد من أعظم أقطابه بقوله: «ليس الزهد طعاماً ولا لباساً وإنما هو الخشوع لله»[5].

لم يقتصر الزهد والعبادة في هذا الدور على الرجال فقط، بل تعدّاه إلى النساء

(1) يرجع المستشرق الهنغاري غولدزيهر Goldziher العوامل الأساسية في ظهور نزعة الزهد إلى عاملين هامين: الأول المبالغة في الشعور بالخطيئة. والثاني الرعب الذي استولى على قلوب المسلمين من عقاب الله وعذاب الآخرة. راجع نيكلسون، المرجع السابق، ص2.

(2) راجع محمود أبو الفيض المنوفي، المرجع السابق، ص 268 ـ 269.

(3) راجع محمد غلّاب، المرجع السابق، ص29.

(4) H.Lammens: L'islam croyances et institutions. Beyrouth 1943. p.152.

(5) نيكلسون، المرجع السابق، ص69.

أمثال رابعة العدوية[1] وجويرية ورابعة الدمشقية[2] وغيرهن ممن رغبن عن كل شيء إلا عن محبة الله ورضاه[3]. وإذا كان حسن البصري يمثل في هذا الدور الزهد القائم على أساس الخوف من الله، فإن رابعة العدوية تمثل في القرن الثاني الهجري تيار الزهد القائم على أساس حب الله تعالى[4].

وقد تحدث القشيري في رسالته عن التصوّف، عن السمات التي تميز بها هذا الدور والتطورات التي برزت فيه فقال: «لم يتخذ أفاضل المسلمين بعد رسول الله (ص) لأنفسهم صفة يتصفون بها سوى صحبة رسول الله (ص) إذ لا فضيلة فوقها، فقيل لهم الصحابة ولما أدركهم أهل العصر الثاني سمّي من صحب الصحابة التابعين ورأوا في ذلك أشرف سمة. ثم قيل لمن بعدهم أتباع التابعين. ثم اختلف الناس وتباينت المراتب فقيل لخواصّ الناس، ممّن لهم عناية بأمر الدين، الزهاد والعبّاد. ثم ظهرت البدع وحصل التداعي بين الفرق، فكل فريق ادّعى أن فيه زهاداً. فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى. الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوّف. واشتهر الإسم لهؤلاء الأكابر قبل المئتين من الهجرة. (815م)[5].

هكذا يستدلّ بأن إطلاق لفظ الصوفي والتصوّف بالمعنى الذي نعرفه اليوم، قد تأخر حوالي قرنين من الزمان بعد ظهور الإسلام حتى شاع استخدامه. ويرى لويس ماسينيون أن أول من لقب بالصوفي رجل بغدادي اسمه (عبدالله الصوفي)

---

(1) رابعة العدوية: هي رابعة بنت إسماعيل العدوية البصرية ولقبها ابن خلكان بأم الخير وذكر أنها مولاة آل عتيك. وكانت في أول أمرها تعزف بالمعازف ثم تابت وقد خلّفت مقطوعات تعبّر عن حدّة، عشق مؤثرة. قضت حياتها في البصرة وبها ماتت عن عمر لا يقل عن 80 سنة عام 185هـ/ 801م. راجع دائرة المعارف الإسلامية، مج5، ص293 ـ 293.

(2) رابعة بنت سليمان الشامية من زاهدات الشام. راجع أعلام النساء، عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت 1982، ط4، ج1، ص433 ـ 434. وعن جويرية. راجع م.ن. ص226.

(3) راجع أبو الفيض المنوفي، المرجع السابق، ص270.

(4) راجع الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوّف الإسلامي، القاهرة 1976م. ص104.

(5) الرسالة القشيرية، ص7 ـ 8. كذلك نيكلسون، المصدر السابق، ص68.

(ت210هـ = 825م). ويضيف أن لفظ الصوفي ورد لقباً «مفرداً» لأول مرة في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي[1]. إذ نعت به جابر بن حيّان المتوفى سنة (200هـ = 815م)[2] وذكر عبد الرحمن جامي الشاعر الفارسي أن أول من تسمى بالصوفي هو أبو هاشم الذي ولد في الكوفة وأمضى سواد حياته في الشام وتوفي عام (160هـ)[3].

وإذا كان الإقبال على الدين والزهد في الحياة الدنيا قد غلب على المسلمين في الصدر الأول للإسلام. فإن القرن الثالث الهجري قد حمل معه بذور تحوّل واضح في تيار الزهد والتعفف والعبادة. ولكي يكتمل لهذا الزهد وهذه العبادة كل مظاهرهما، أخذ المسلمون في بناء الزوايا وأمكنة العبادة ومدارس العلم، وتزيا بعض الصوفية بأزياء خاصة، فلبسوا الصوف وابتعدوا عن كل مظاهر النعيم والترف.

وما زال هذا النوع من السلوك ينمو ويزيد أنصاره إلى أن دوّنت بعض الأبحاث. واتجه الصوفية إلى الكلام عن معان ومفاهيم لم تكن معروفة من قبل. ولذا رأينا رجالاً من مفكري القرن الثالث الهجري، على رأسهم الحارث المحاسبي وذو النون المصري وإبراهيم بن أدهم العراقي، يصفون أحوال النفس ومقاماتها[4]. وأخذ بعضهم يتكلم على الأخلاق والسلوك والمقامات والأحوال والمعرفة والفناء

---

(1) راجع L.Massignon. Recueil de textes Inédits concernant. L'Histoire de la Mystique en pays d'Islam. Paris 1929. p.11 - 12.

(2) جابر بن حيّان هو تلميذ الإمام جعفر الصادق، اشتغل بعلم الكيمياء وحاول تحويل المعادن إلى ذهب بإيحاء من البرامكة وكان يلقب بـ: الشيعي، الكوفي، الكيميائي، الصوفي، وله أكثر من خمسمئة مؤلف. راجع علي شلق، العقل الصوفي في الإسلام بيروت 1985، بيروت 1985م. ص13.

(3) راجع عبد الرزاق أسود، مدخل إلى دراسة الأديان والمذاهب، ج2، ص9 ـ 10. كذلك ذكر الدكتور الشيخ مصطفى عبد الرزاق أن لفظة صوفي وردت على لسان سفيان الثوري (ت 110هـ) القائل: (لولا أبو هاشم الصوفي ما عرفت دقيق الرياء) علي شلق، المرجع السابق، ص12.

(4) راجع محمود أبو الفيض المنوفي، جمهرة الأولياء. ص27.

والاتحاد والحلول. ووضعوا لذلك القواعد النظرية كما اتخذوا رسوماً عملية معيّنة لطريقتهم. وأصبحت لهم لغة رمزية خاصة لا يشاركهم فيها سواهم. وأطلقوا على علمهم تسميات خاصة، فوصفوه بعلم الباطن مقابل علم الظاهر، وبعلم الحقيقة مقابل علم الشريعة.

لذلك يمكننا أن نعدّ النصف الثاني من القرن الثالث الهجري مسرحاً لشيوع وتكثف الصوفية[1].

لم تكد تطلّ أوائل القرن الرابع الهجري حتى كان التصوّف الإسلامي قد اكتمل واستوى على سوقه. ودخل مرحلة جديدة عرفت بدور الكمال والنضوج. وفي هذا الدور برزت ملامح تيارين للتصوّف. أحدهما تيار متصالح مع السنة والآخر تيار شبه فلسفي.

إذا كانت الصوفية قد توهجت من الكوفة مذهباً فإنها أصبحت في بغداد المدرسة[2]. ذلك أنه في أواخر القرن الثالث الهجري وأوائل القرن الرابع كانت العقلية الإسلامية قد نضجت وازدهرت الترجمات، وبرزت الفلسفة إلى الوجود. وانتشر علم الكلام وعقدت الحلقات للمناظرة والحوار بين الفقهاء والمتكلمين، والمتصوفين، واللغويين والأدباء. في هذا الجوّ استعر الخلاف بين الفقهاء والمتصوفة[3]. ويذكر صاحب كتاب «مدخل إلى دراسة الاديان والمذاهب» أن الأمراء كانوا ينصرون الفقهاء على المتصوفة، ويعلّل ذلك لسببين:

أ - أن التعاليم الصوفية تدعو إلى الزهد وعدم الاهتمام بالدنيا.

ب - أن الصوفية إنما يخضعون لله تعالى وحده ويؤمنون تمام الإيمان بأن لا إله إلا الله ولا خضوع لملك أو أمير، وهذا ما يغضب ذوي السلطان عادة[4].

---

(1) علي شلق، العقل الصوفي، ص15.
(2) راجع محمد غلاّب، التصوّف المقارن، ص32.
(3) راجع طه عبد الباقي سرور، من أعلام التصوّف الإسلامي، ج2، ص35.
(4) عبد الرزاق محمد أسود. المرجع السابق، ج2، ص15.

وإذا كان رجال التيار المتصالح مع السنة قد التزموا بتعاليم القرآن وسنة الرسول، فإن رجال التيار شبه الفلسفي كانوا يميلون إلى الشطح والانطلاق من حال الفناء إلى حال الاتحاد والحلول[1].

وإذا كانت الشريعة الإسلامية واضحة الخطوط والمعالم فإن التصوّف كان يأخذ بالتأويل والباطن ويشطح إلى الكوني المطلق ويقول بوحدة الوجود وتساوي الأديان أو تجاوزها، ويسمح بتخطي التكاليف. لذلك، كان ردّ الفقه والقضاء على ذلك بقتل من تألّه أو خالف الشريعة، فحلّ بالصوفية ما عرف (بمحنة الصوفية في بغداد)[2] حيث اتهموا بالكفر والزندقة والخروج على الشريعة[3]، وفي محاولة لإنقاذ الإسلام من خطر هذا التصوّف المتزايد قدّم ذو النون المصري إلى المحاكمة ومن بعده أبو الحسين النوري وأبو حمزة البغدادي ومن بعدهم الحلاّج[4].

ولكن هذه الاضطهادات التي رفعت كبار الصوفية إلى منزلة الشهداء ولم تفعل إلا أن زادت من قوة تأثيره على روح المؤمنين. لهذا لم يكن ثَمّ مناص من إيلاج التصوّف في الإسلام. وكانت تلك مهمة المتصوفة المعتدلين الراغبين أن يبقوا مسلمين صادقين، وأن يحافظوا على التصوّف، فالطريقة (أي المذهب الصوفي) التي تُفضي إلى الحقيقة تفترض الشريعة، وبدون الشريعة لن يكون للطريقة معنى. إنها الباب الذي يؤدي إليها[5].

وفي حومة الصراع هذا وفي محاولة للتوفيق بين علم الحقيقة وعلم الشريعة ألّف القشيري رسالته المشهورة في علم التصوّف مذكّراً أهل عصره من الصوفية بما كان عليه قدماؤهم من الورع والتقوى في القول والعمل، وما آل إليه التصوّف من

---

(1) سوف يرد تفصيل لآراء هؤلاء في الصفحات اللاحقة من هذا الفصل.

(2) نيكلسون، المرجع السابق، ص21.

(3) يورد الدكتور زكي مبارك أسماء العديد من رجال التصوّف الذين اتهموا بالزندقة وحوكموا. لمزيد من التفاصيل راجع التصوّف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ص161 ـ 165.

(4) محمد غلاّب، المرجع السابق، ص32 ـ 33. كذلك علي شلق، المرجع السابق، ص150.

(5) ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي. تر. عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، ط3، القاهرة 1987، ص375.

بعدهم من زوال الورع واشتداد الطمع وضياع حرمة الشريعة من القلوب بسبب هؤلاء الدخلاء على التصوّف «الذين عدّوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام، ودانوا بترك الاحترام، وطرح الاحتشام، (واستخفوا بأداء العبادات، واستهانوا بالصوم والصلاة، وركضوا في ميدان الغفلات، وركنوا لاتباع الشهوات وقلة المبالاة بتعاطي المحظورات، والإنفاق مما يأخذونه من السوقة والنسوان وأصحاب السلطان)[1].

لم تذهب صيحة القشيري سدى، فبعد مضي حوالي الخمسين سنة على ظهور رسالته[2]، تصدى الغزالي لهذه المسألة بعد أن اعتزل التدريس في المدرسة النظامية وانقطع عن الدنيا، وعاش عيشة صوفية في دمشق والقدس، حيث كتب مؤلفه «إحياء علوم الدين» وهاجم طرق المتكلمين والفقهاء، وقال إنها عقيمة، وجدل زائف، وكان يرى أن المتكلمين لم يتمكنوا من أن يمحوا «ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق»[3]، وأن الصوفية قالوا بوحدة الوجود وهي باطلة، ودعا إلى العودة إلى قواعد الإسلام كما كان أيام الصحابة. وقال: «إني علمت يقيناً» أن الصوفية هم السالكون طريق الله (تعالى) خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق بل لو جُمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا إليه سبيلاً. فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوّة وليس وراء نور النبوّة على وجه الأرض نور يستضاء به»[4].

---

(1) الرسالة القشيرية، ص3. كذلك إبراهيم بسيوني، المرجع السابق، ص150.

(2) نيكلسون، المرجع السابق، ص83.

(3) راجع الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت 1959، ص16 ـ 17.

(4) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص39.

إن عمل الغزالي في مزجه التصوّف بالقرآن والحديث مزجاً تاماً[1] قد ثبت دعائم التصوّف المتصالح مع السنة وكان له الفضل الكبير في ترسيخ قواعده وإزالة النفور الذي كان قائماً ضد التصوّف من جهات عديدة. وصحيح أن أفكار الغزالي لم تقبل دون معارضة العلماء والمتكلمين، فقد هاجمه بشدة العلماء والمتكلمون في بلاد الإسلام، وحرمت كتبه في الشمال الإفريقي والأندلس[2]. ولكن المذاهب الصوفية تكون قد دخلت، على هذا النحو، الإسلام السني وغير السني، ووجدت أنصاراً لها في العالم الإسلامي الشاسع نظراً للمكانة التي كان يتمتع بها حجّة الإسلام أبو حامد الغزالي. وهكذا اختفى تيار الشطح في القرن الخامس الهجري، وبرز تيار التصوّف المتصالح مع السنّة[3]. وبهذا عاد التصوّف إلى ما كان عليه في مرحلته الأولى. ورجحت كفة العمل على كفة النظر وتغلّب التعبد على التأمل وبدأ الاهتمام بالسلوك وما يقتضيه من وجوه الطاعة وتربية النفس والزهد والتقشف والزلفى إلى الله[4].

وفي هذا الدور وخلال القرنين التاليين لعصر الغزالي (أي القرنين السادس والسابع الهجريين) ظهر تيار جديد في التصوّف الإسلامي، وهو تيار التصوّف الفلسفي، وهذا اللون من التصوّف قد تأثر بالمذاهب والفلسفات الأجنبية[5].

وقد مزج رجال هذا التيار أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية، واستخدموا في التعبير عن ذلك مصطلحات فلسفية استمدوها من مصادر مختلفة، في مقدمتها الفلسفة الهلّينيّة. ذلك أن هذه الفلسفة قد عملت عملها في البيئات الإسلامية، فسمح ما استحدثته في لغة العرب من تعبيرات ميتافيزيكية للصوفية بأن يستولوا على

---

(1) نيكلسون، المرجع السابق، ص83.

(2) ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ص377.

(3) حول تأثير الغزالي راجع .H.Lammens. op cit. p.155 - 159

(4) راجع توفيق الطويل، التصوف في مصر إبان العصر العثماني، جزءان، القاهرة 1988، ص37.

(5) راجع أبا الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوّف الإسلامي، ص111 وما بعدها.

ما يحتاجون إليه في نظرياتهم الصوفية. فحدثوا عن لا مادية الروح والعقل والمعلولات وما شاكل ذلك. ولما كانت هذه المفردات الميتافيزيكية منتشرة في المؤلفات الفلسفية وممتزجة بالمثاليات الأفلاطونية والانبثاقات الأفلوطونية، فقد لجأ المتصوفون إلى البحث عنها في كتب الفلسفة فتأثروا بنظرياتها في أثناء بحثهم فيها. وقد ظهر هذا الأثر منذ القرن الرابع الهجري في اتحادية ابن مسرا والفارابي وإخوان الصفا[1]. وإشراقية السهروردي الحلبي وصدر الدين الشيرازي وغيرهم[2]. ووصولية ابن سينا وابن طفيل وابن سبعين[3]، وانتهت هذه النظريات إلى وحدة الوجود عند ابن عربي وعبد الكريم الجيلي[4]. ويشير ابن خلدون إلى هذا النوع من التصوّف فيقول: «إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحسّ، توغلوا في ذلك فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة.. وملأوا الصحف منه مثل الهروي في كتاب «المقامات» له وغيره. وتبعهم ابن العربي وابن سبعين وتلاميذهما: ابن العفيف وابن الفارض والنجم الإسرائيلي في قصائدهم»[5]. وقد تحدّث ابن خلدون في هذا الصدد عن الموضوعات الأساسية التي اهتمّ بها رجال التصوّف الفلسفي وأشار إلى بعض العناصر التي كان لها تأثير على تفكيرهم في هذا المجال[6].

إن ظهور التصوّف الفلسفي لم يزحزح التصوّف المتصالح مع السنة عن مكانه أو يحلّ محله، فقد انتشر التصوّف المتصالح مع السنة المبني على الكتاب والسنة بتأثير

(1) مجمل هذه النظرية هي انطباع العقل الفعال الذي هو الفيض الإلهي في النفس السلبية. راجع جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص158 ـ 159.

(2) هذه النظرية تتلخص في تجوهر الروح. راجع مصطفى غلوش، التصوّف في الميزان، ص108 ـ 110.

(3) تقول هذه النظرية إن النفس بوصولها إلى الإله تدرك وجودها التامّ الذي لا يقبل التبدل. راجع تاريخ الفلسفة العربية، جميل صليبا، ص247 ـ 250.

(4) راجع محمد غلاّب، المرجع السابق، ص35 ـ 36. كذلك علي شلق، المرجع السابق، ص20.

(5) ابن خلدون، المقدمة، ص412.

(6) ابن خلدون، المقدمة، ص413.

الغزالي انتشاراً واسعاً في العالم الإسلامي. وازدهر على ايدي عدد كبير من شيوخ الطرق الصوفية.

ومنذ ذلك الوقت دخل التصوّف الإسلامي مرحلة عملية جديدة، لا تزال مستمرة حتى اليوم، وهو ما أطلق عليه التصوّف الطقسي. وفي هذا الدور أصبح التصوّف جمعياً له نظم وقواعد ورسوم خاصة به، بعد أن كان قبل ذلك من حظ أفراد يظهرون بين حين وآخر هنا وهناك في العالم الإسلامي دون أن يكون بينهم رباط يجمع شملهم ويوحّد جمعهم[1].

وفي هذا الدور أخذ المتصوفون يقيمون جماعات تحت إدارة شيوخهم في أماكن أطلقوا عليها اسم الزوايا. طاعمين كاسين على نفقة المحسنين من الأثرياء والأمراء، متجردين لعبادة الله منقطعين لذكره، زاهدين في طلب الدنيا، معرضين عن لذاتها، قانعين في بعض الأحيان بادّعاء هذا السلوك، مهملين السعي في طلب القوت، محتقرين العمل على اكتساب العلم والدين[2].

هذا النوع من التصوّف الجمعي الذي ابتدأت نواته منذ النصف الثاني من القرن السادس الهجري، انتشر على ايدي عدد من الطرق الصوفية كالقادرية والعدوية والرفاعية وغير ذلك من الطرق التي توالى ظهورها سريعاً، وما لبثت أن تشعبت منذ القرن الثامن الهجري في جميع الاتجاهات، من السنغال غرباً إلى بلاد الصين شرقاً[3]. وما تجدر الإشارة إليه أن هذه الطرق، ولو أنها مؤسسة على مبادئ التصوّف الإسلامي في العصور الوسطى، فقد ظهرت فيها نظم معقدة، توسعت في معاني ما أخذته على الأصل. وزادت الجديد من عندها وفي كثير من الحالات

(1) راجع التفتازاني، مدخل إلى التصوّف الإسلامي، ص285 وما بعدها.

(2) توفيق الطويل، المرجع السابق، ص37. وهذا القول لا ينطبق على كل الطرق الصوفية إذ كان بعض أتباع الطرق يسعون مثل سائر الناس في طلب الدنيا ويلتقون من حين لآخر عند بعض الممارسات والإرشادات الدينية، راجع دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة: إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، ط10، بيروت 1972، ص168.

(3) نيكلسون، المرجع السابق، ص58.

وتحت تأثير عوامل محلية أو تيارات سياسية، تغيرت الأصول التي أخذت عنها، واختلفت طريقة الزهد لدى كل طريقة منها، ما أدّى إلى تشويه معنى التصوّف، وخلق سياج من الرسوم الآلية حوله. توسّع كل شيخ في طريقة رسم خطوطه حسب ما يرى ذلك مناسباً للتأثير على أتباعه من المريدين[1].

- **من أعلام التصوّف الإسلامي**: من المعروف أن التجربة الدينية بالمعنى الصوفي قد بدأت بالزهد والتعفف والتقشف والانقطاع عن الدنيا.

فالزهد في الإسلام يرجع إلى عهد النبي، حيث تزهّد من صحابته أبو ذرّ، وحذيفة وأويس وصهيب، وكانوا يدعون منذ نشاتهم بالزهاد[2]. وإلى حذيفة بن اليمان الصحابي المعروف، الذي كوّن حوله مدرسة صغيرة، من بعض الصحابة كواصبة صاحب الحديث المشهور عن البرّ والإثم[3]، يرتكز الصوفية في إيجاد سند لطريقهم. إلا أن هذه المدرسة كانت أقرب إلى الفطرة والبساطة، فلم يؤثر عنها ما أثر عن صوفية القرن الثاني الهجري من علوم ومعارف، ولكنها خرّجت تلميذ حذيفة الأول الحسن البصري، الذي يرجع إليه المتصوفة في سلسلة أخذهم للطريق الصوفي. وعلى يد الحسن البصري تتلمذ العديد من أئمة الطريق الزهدي وفي طليعتهم: مالك بن دينار، وثابت البناني، وأيوب السختياني ومحمد بن واسع[4]. وإلى الحسن البصري يعود الفضل في استقرار هذا اللون من العلم التعبدي في

---

(1) علي شلق، العقل الصوفي، ص49. كذلك نيكلسون، المرجع السابق، ص65.

(2) راجع محمد غلّاب، التصوّف المقارن، ص28 ـ 29. كذلك علي شلق، المرجع السابق، ص16 ـ 17.

(3) يقول واصبة: أتيت رسول الله وأنا أريد ألاّ أدع شيئاً من البرّ والاثم إلا أسأله عنه، فجعلت أتخطى الناس. فقالوا إليك يا واصبة عن رسول الله. فقلت دعوني أدنو منه فإنه أحب الناس إلي. فقال يا واصبة أخبرك بما جئت تسألني عنه، فقلت أخبرني يا رسول الله. فقال: جئت تسألني عن البرّ والإثم؟ قلت نعم قال: فجمع أصابعه وجعل ينكت بها صدري ويقول: يا واصبة استفتِ قلبك، استفتِ نفسك. البرّ ما اطمأن إليه القلب فاطمأنت إليه النفس وتردد في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك. وهذا الحديث يعتبره الصوفية من الدعائم الكبرى في دستورهم لأنه يقوم على خواطر القلوب. راجع طه عبد الباقي سرور، المرجع السابق، ص32.

(4) راجع طه سرور. من اعلام التصوف الاسلامي، ص 33.

البصرة ردحاً من الزمن، ولذا اعتبر من مؤسسي مدرستها في الزهد والتصوّف[1].

وإلى جانب مدرسة البصرة في الزهد، قامت مدرسة أخرى طاولتها ونازعتها الزعامة في هذا النوع من التعبد هي مدرسة العالم العابد سعيد بن المسيّب، ومن تلاميذه أبو حمزة الصوفي وغيره من أعلام بغداد.

ثم نشأت مدرسة ثالثة في خراسان بزعامة إبراهيم بن أدهم حيث اتجهت إليه القلوب والأبصار، وقامت في وجهه الخصومات من رجال الفقه وعلماء الكلام، ولكنه استطاع أن يمثل تيار الزهد وإن اختلف عن أكثر الزهاد، لأنه كان من أبناء الملوك، أميراً من أمراء بلخ، زهد في الحكم والملك وهام على وجهه في الشام يعيش من كسب يديه[2]. ومن أشهر تلاميذه شقيق البلخي وهو أول من تكلم في علوم الأحوال[3].

وبانتقال التصوّف إلى المرحلة العملية تطالعنا أسماء متصوفة تضيق بذكرهم بطون الكتب[4]، من أمثال معروف الكرخي أول من عرف التصوّف، وأبي الحسن السري أول من تكلم في المقامات والأحوال، وأبي سليمان الداراني أول من توسع في الكلام على الحب المتبادل بين الله وأوليائه، وأبو بكر الشبلي أول من دعا إلى التصوّف من فوق المنابر[5]، والحارث بن أسد المحاسبي الذي تحدث عن تطور نفس الصوفي في طريق الحياة الروحية، وذي النون المصري الذي صنف الأحوال والمقامات، وأبي يزيد البسطامي الذي استحدث لفظة السُّكْر إلى جانب معاني الحب والعشق، وعارضه أبو القاسم الجنيد الذي آثر الصحو على السكر. إذا كان

(1) نيكلسون، المرجع السابق، ص46.

(2) راجع نيكلسون. في التصوّف الإسلامي، وتاريخه، ص48.

(3) لمزيد من التفاصيل راجع طبقات الصوفية للسلمي، ص17 ـ 18.

(4) قسم السلمي الصوفية في كتابه «طبقات الصوفية» إلى خمس طبقات وفي كل طبقة ذكر اسم عشرين صوفياً، راجع ص2 ـ 3 من المقدمة وقد أوصل المؤرخون طبقات المتصوفين إلى عشرين وذكروا أسماء كل طبقة ومؤلفاتهم. راجع محمد غلّاب، التصوف المقارن، ص48.

(5) راجع عبد الرزاق أسود، المدخل إلى دراسة الأديان والمذاهب، ص9 ـ 10.

هؤلاء يمثلون القرن الثالث الهجري فقد أعقبهم في القرن الرابع الهجري متصوفون متفلسفون كان في طليعتهم «الحلاّج» الذي أعلن حلول الذات الإلهية في الذات البشرية. وقال بقدم الحقيقة المحمدية، وبوحدة الأديان، وانتقل التصوّف معه فأصبح علماً للباطن.

وفي القرن الخامس الهجري، حيث يبدو أن الأحوال قد ساعدت على اتساع الحركة الصوفية وأصبح للمتصوفة جاه ومكانة[1]. وفق الغزالي بين علم التصّوف وبين تعاليم السنة وأحكام الشريعة. وفي القرنين السادس والسابع الهجريين بلغ الخط البياني للتصوّف الفلسفي ذروته لدى السهروردي المقتول[2] صاحب كتاب «حكمة الإشراق»، ولدى السهروردي البغدادي صاحب «عوارف المعارف». وظهر سلطان العاشقين ابن الفارض وابن سبعين القائل بالوحدة المطلقة، وابن عربي الشيخ الأكبر. وتلا ذلك عصر الشرّاح وواضعي الملخصات والأراجيز واشتهر منهم عبد الرزاق القاشاني وعبد الكريم الجيلي صاحب «الإنسان الكامل»، وعبد الوهاب الشعراني وعبد الغني النابلسي الذي سعى إلى التوفيق في شروحه بين مذهب ابن عربي ومذهب ابن الفارض وكأنه يكرر في ميدان التصوّف تجربة الفارابي الجمع بين رأي الحكيمين، والأمير عبد القادر الجزائري وكمال بن محمد صاحب «المظاهر الكمالية»، وعمر العطار مؤلف «رسالة بهية وأنوار سنية في ترتيب العوالم العلوية والسفلية».

وإذا كان التصوّف الفردي، الذي بدأ زهداً ثم تحول إلى علم بالباطن، يضادّ الفقه، وإلى علم لدني يضادّ الكلام والفلسفة، ثم تفلسف التصوّف وبلغ ذروته قبل أن ينحدر ويتدهور ويتجمد في قوالب الشروح والحواشي والملخصات

(1) راجع عمر فروّخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ص466.

(2) هناك خلاف حول مقتل السهروردي فقد قيل إنه قتل بأمر من صلاح الدين الأيوبي إثر وشاية تقول إنه ضالّ مضلّ يبدل في دين الله ما شاءه هواه. فبعث إلى ابنه أن يقتله ففعل. راجع محمد غلاّب، المرجع السابق، ص111. وقيل إنه مات مخنوقاً وقيل إنه مات بتجويع نفسه في السجن، راجع علي شلق، العقل الصوفي، ص130.

والمختصرات، فإن الخط البياني لتطور التصوّف الفردي لا يمثل النشاط الصوفي بأسره، لأن التصوّف الجمعي في ظل الطرق كان أبقى على الأيام وأطول حياة من التصوّف الفردي[1].

بدأ التصوّف الجمعي (ليس بالمعنى الطرقي المعروف) على استحياء منذ النصف الثاني للقرن الهجري الثالث حين ظهرت فرقة السقطية والطيفورية والجنيدية والملامتية أو القصارية[2]. وما لبث نشاط الطرق الصوفية أن قوي وازدهر فأصبح ضرباً نوعياً مستقلاً عن التصوّف الجمعي، وقد تجلّى أوج الابتكار في التصوّف المشترك حين وضع عبد القادر الجيلاني أسس الطريقة القادرية في القرن السادس. ووضع أحمد الرفاعي أسس الطريقة الرفاعية. وفي القرن السابع الهجري وضع عمر السهروردي أسس طريقته. كذلك وضع أبو الحسن الشاذلي أسس الشاذلية واشتهر من تلاميذه أبو العباس المرسي. ومن تلاميذ أبي العباس اشتهر تاج الدين بن عطاء الله السّكندري صاحب «الحكم العطائية»، ووضع جلال الدين الرومي أسس الطريقة المولوية. كذلك وضع أحمد البدوي أسس الطريقة البدوية أو الأحمدية ووضع محمد خنكار بكتاش أسس الطريقة البكتاشية.

ولئن جاز القول بأن عصر الابتكار في التصوّف الطرقي قد تضاءل بعد القرن الثامن الهجري، فإن من الحق القول إن واقع نموّ الطرق الصوفية، وتطورها يقدم مثلاً حياً وجلياً على نماء العقائد والأفكار وذلك من خلال الازدياد المطرد لهذه الطرق وكثرة الفروع المنبثقة عنها[3]. ولنا عودة إلى هذا في الفصول اللاحقة.

ـ **العوامل التي ساعدت على انتشار التصوّف**: إن العوامل التي ساعدت على

(1) حول ذلك راجع مقال عادل العوا في «الفكر الفلسفي في مئة سنة»، الحلقة 39، ص203 ـ 204.

(2) السقطية نسبة إلى سري السقطي والطيفورية نسبة إلى أبي يزيد طيفور البسطامي والجنيدية نسبة إلى أبي القاسم الجنيد والملامتيه أو القصارية وهي مدرسة العقائد في خراسان نسبة إلى حمدون القصار. راجع علي شلق، العقل الصوفي، ص52 ـ 58. كذلك نيكلسون، المرجع السابق، ص20.

(3) راجع عادل العوا، المرجع السابق، ص304.

انتشار التصوّف تكمن في البيئة التي عاش فيها المتصوفون. فإذا كان الزهد، الذي عرفه الإسلام منذ نشأته الأولى، مقدمة للتصوّف الإسلامي، فإن هذا الزهد قد استمد ينابيعه الأولى من حياة الرسول وصحابته.

هذا الزهد التعبّدي الذي آثر الحياة الآخرة على الحياة الدنيا، الحياة السرمدية على الحياة الفانية كما أوضحتها آيات القرآن الكريم[1] سعى إليه الرسول وصحابته وتابعوهم، فانعكس في ممارساتهم وتصرّفاتهم اليومية، حياة روحية صافية لا يخالطها شيء من متاع الحياة أو جاه الدنيا. وإن كتب السير لتضيق بذكر ما أثر عن الرسول وصحابته من أعمال وتصرّفات إن دلّت على شيء فإنما تدّل على نهج في الحياة يهدف إلى طاعة الله وخشيته ومحبته والإعراض عن الحياة الدنيا التي لا تساوي في نظرهم جناح بعوضة، وكراهية المال والمتاع والرغبة في جنة النعيم حيث الخلود والراحة الدائمة[2]. فكان من الطبيعي أن يقتفي أثر الرسول وصحابته وينهج نهجهم في الحياة العديد من الأشخاص فيحيون حياة روحية خاصة، مثلهم الأعلى فيها الرسول وصحابته.

توفي الرسول (ص) وترك مذهبه في العيش وشمائله في الأخلاق وصحابته في الورع والإيمان. وبعد فترة فجع التاريخ الإسلامي بسلسلة من الأحداث الدامية.

وجاء عصر معاوية «الكسروي»[3] ففقد المسلمون نكهة الحلم الراشدي وشوراها، وغرق الحجاز وغيره بفائض الطاقة من لهو وسياسة وزهد[4].

---

(1) ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ سورة القصص، الآية: 83. ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ سورة الأنعام، الآية: 32. ﴿وَقِيلَ لِلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ مَاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُواْ خَيْرًا لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَلَدَارُ ٱلْآخِرَةِ خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَارُ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ سورة النحل، الآية: 30.

(2) راجع طه سرور. من أعلام التصوّف الإسلامي، ج2، ص23 ـ 26.

(3) أطلقت عليه هذه الصفة لأنه تشبّه بملوك الفرس حتى قيل إنه أول ملك في الإسلام أدخل الحشم والحجّاب على بابه وتزيّا بالثياب الفاخرة وحمل الخاتم والعصا وهي من شارات الملك. راجع حسن إبراهيم حسن. تاريخ الإسلام. ج1، ص550.

(4) راجع أحمد أمين، فجر الإسلام، ص176 ـ 177.

ومع اتساع حركة الفتوحات دخلت في الدولة الإسلامية شعوب كثيرة، منها تقبّل الإسلام واعتنقه عن قناعة ومنها من بقي في نفسه أثر من ديانته السابقة. وفي ذلك يقول أحمد أمين: «أتظن أن الفارسي أو السوري النصراني أو الروماني أو القبطي إذا دخل في الإسلام امّحت منه كل العقائد التي ورثها من آبائه وأجداده قروناً وفهم الإسلام كما يريد الإسلام من تعاليمه؟ كلا! لا يمكن أن يكون ذلك وعلم النفس يأباه كل الإباء. فللفارسي صورة للإله غير صورة النصراني الروماني وهذان لهما غير صورة النصراني المصري»[1].

فلا عجب إذاً أن يرتفع صوت عبدالله بن سبأ وكعب الأحبار وابن منبه وبشار الشعوبي يبلبل الناس في أمر دينهم، ويدخل فيه أفكاراً مستمدة من ديانات أخرى[2].

في مقابل هذه الأحداث ظهرت مدرسة العبادلة الورعة[3]. ومدرسة سعيد بن المسيّب والحسن البصري الزاهدة. ونمّى هذا التحدي الزاهد في العصر الأموي موقفاً من السياسة ومن الترف ومن الرجوع إلى العصبية القبلية وطغيان الحكم. «فالحروب الأهلية الطويلة الدامية (التي وقعت في عهد الصحابة وبني أمية) والتطرّف العنيف في الأحزاب السياسية وازدياد التراخي والاستهانة في المسائل الخلقية وما عاناه المسلمون من عسف الحكام والمستبدين الذين يُملون إرادتهم وآراءهم الدينية على غيرهم ممن أخلصوا في إسلامهم، ورفض هؤلاء الحكام علانية كل فكرة تتصل بالخلافة الدينية theocracy التي حاول المسلمون إرجاعها. كل ذلك كان عوامل حرّكت في نفوس الناس الزهد في الدنيا ومتاعها وحوّلت أنظارهم نحو الآخرة ووضعت آمالهم فيها. ومن هنا ظهرت حركة الزهد قوية عنيفة، وانتشرت على مرّ الأيام فكانت زهداً دينياً خالصاً في بادئ الأمر. ثم دخلت

(1) نقلاً عن أحمد أمين، فجر الإسلام، ص94.

(2) راجع أحمد أمين، م.ن. ص254، 269.

(3) مدرسة العبادلة نسبة إلى عبدالله بن عمر وعبدالله بن عباس وعبدالله بن مسعود، التي اشتهرت بالزهد والورع والسير على نهج الصحابة.

إليها بالتدرّج بعض العناصر الصوفية حتى تحولت في النهاية إلى أقدم صورة نعرفها للتصوّف الإسلامي[1].

ثم بدأت تيارات التفسير ورواية الحديث، وذرّت الفرق لوامعها بين قدرية ومرجئة وجبرية ومعتزلة[2]. وتداخلت أمور اليهودية والمسيحية والزرادشتية والمانوية وسواها في العقول[3]. فكان قلق وكانت حيرة، وكان تشبّث بأصول الإسلام، وكان شكّ في ذلك التشبّث فكان العزوف والرفض أقوى. فنشأ الزهد وتغلغل إلى نفوس العامّة من المسلمين الذين نظروا إلى الحياة ومتاعها نظرة استخفاف واحتقار وفرّوا من الحياة الاجتماعية فراراً لاجئين إلى الكهوف والمغارات والمقابر، أو هائمين على وجوههم في الصحارى والجبال وسواحل البحار[4].

ويسجّل التاريخ الإسلامي أخبار سحق الخلفاء الأمويين ونهاية دولتهم والإحباط الذي أصاب العلويين، وصعود نجم أبي جعفر المنصور. وبناء بغداد، وتهافت العلماء والفقهاء إليها، والنشاط الشديد الذي اتخذته المناقشة في مسائل العقيدة والشريعة[5].

وفجأة تهتز أطراف الدولة الإسلامية بسحق البرامكة على أيدي الرشيد، ويمهّد الطريق أمام المأمون صاحب «بيت الحكمة». وفي جنبات بغداد تتفاعل قضيّة خلق القرآن وتجرّ الخليفة للغوص فيها مع الغائصين[6] وما هي بقضيّة لولا استفحال أمر الترجمة والفلسفة واللاهوتيات والفرق الكلامية[7]. ويكثر المتخلّون عن كل بهرج

---

(1) نقلاً عن نيكلسون، المرجع السابق، ص46.

(2) لمزيد من التفاصيل حول هذه الفرق الكلامية راجع أحمد أمين، فجر الإسلام، الفصل الثالث اعتباراً من الصفحة 279 وما بعدها.

(3) انظر إبراهيم بسيوني، نشأة التصوّف الإسلامي، ص274 ـ 275.

(4) راجع نيكلسون، المرجع السابق، ص47 ـ 48.

(5) راجع ألفرد بل، مرجع سابق، ص272.

(6) للمزيد من التفاصيل حول هذه المسألة راجع الحافظ جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص286 ـ 290.

(7) حول عصر المأمون راجع Dominiqe Sourdel: l'Islam. paris 1954. p.23 .

وزخرف زائل. ويتحوّل الزهد إلى قضيّة كبرى في الحياة تطلب تبريراً لها. فإذا بهذا الزهد يلجأ إلى الفلسفة والمنطق، ويغرف من ينابيعها مستنداً إلى ما رفد هذه الينابيع من الهندية والفارسية واليونانية والمسيحية فانتقل الزهد إلى التصوّف.

ويقول نيكلسون Nicholson: «لما أخذ أثر الأفكار الهلّينيّة يزداد في الزهد الإسلامي تحوّل الزهد من زهد ساذج بسيط إلى زهد صوفي. ولم يصبح الزهد وسيلة إلى الخلاص من عذاب الآخرة بل أصبح أيضاً أسلوباً من أساليب تطهير النفس وتصفيتها لتكون أكثر استعداداً لمعرفة الله وحبه والاتصال به»[1].

وعرف المجتمع الإسلامي تياراً خفياً يهبّ من خلف الأبواب المغلقة حيث الحياة الباطنية والنظم السريّة للدعوات والدعاة وعصمة الإمام والرأي في عليّ وأنه معصوم دون غيره من الصحابة وأنه يعلم الغيب والمعجزات، حتى لقد أنهى بعض شيوخ التصوّف (كالشبلي والجنيد وأبي يزيد) التصوّف إليه ونسبوا لبس الخرقة التي هي شعارهم إليه. وليس من شك في أن هذه الأفكار قد أثرت في التكوين الداخلي للنظم الصوفيثة وفي علاقة الشيخ بالمريد ـ «من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان»[2] والمريد بالشيخ وعلاقتهما معاً» بالناس خارج الأبواب المغلقة[3].

ويجيء عصر الدويلات، فيكثر الطامعون في عرض الدنيا حتى الشره المستعر. وتزداد الفروقات بين الطبقات الاجتماعية. فمن غنى فاحش إلى فقر مدقع، ومن ظلم وتعسف للحكام إلى جهل يقفل الطريق أمام سلطان العقل فكانت ردّة فعل بعض الناس لهذا الفساد بالتصوف[4].

وتأتي سنة (656هـ/ 1258م) فيهاجمُ التتار بغداد، ويستولون عليها ويقتلون

(1) نيكلسون، المرجع السابق، ص114.
(2) نقلاً عن السهروردي، عوارف المعارف، ص96.
(3) راجع إبراهيم بسيوني، المرجع السابق، ص275 ـ 276.
(4) راجع توفيق الطويل، المرجع السابق، ج2، ص7.

الخليفة، ويلقون بآثار العلماء من كتب ومصنفات في نهر دجلة، ويجدّون في القضاء على مظاهر الحضارة في دول الإسلام[1].

هذه الأعمال التي استطار شرّها وعم ضررها وأزعجت المسلمين في كل بقاع العالم الإسلامي لما سمعوه بما ارتكب التتار من فظائع، وما أذاعوا في الناس من أهوال. وكيف أعملوا السيف في رقابهم أينما حلّوا، لذلك فإن القلق والإرباك الشديد الذي شاع بين الناس أدّى بهم إلى الإيمان بالله واهله وإلى التشبث بأمور الدين وطقوسه[2].

فمن الطبيعي في هذه الفترة التي فقد فيها الناس الحاكم القوي الذي يؤمّنهم على نفوسهم وما ملكوا أن يلوذوا بالله ويلتمسوا العدالة فيما وراء الدنيا، حيث لا ظلم ولا فساد. فكان الكلف بالتصوّف والإقبال على أهله[3].

وكان اندفاع من أهل اليُسْر لإنشاء الزوايا لشيوخ التصوّف يقيمون فيها مع أتباعهم، جماعات منقطعين لعبادة الله متجرّدين لذكره، معرضين عن الدنيا، زاهدين في ملذاتها، منصرفين إلى التفقه في الدين والعمل بأحكامه. يدفعون بدعائهم البلاء عن العباد والبلاد. وشروطهم في ذلك كما يقول السهروردي: «قَطْعُ المعاملة مع الخلق وفَتْحُ المعاملة مع الحق، وترك الاكتساب، اكتفاء بكفالة مسبّب الأسباب، وحبس النفس عن المخالطات واجتناب التبعات... وانتظار الصلوات واتقاء الغفلات...»[4].

ويقبل القرن العاشر للهجرة، والعالم الإسلامي يقف على أبواب مرحلة جديدة. فدولة المماليك في مصر وبلاد الشام تؤذن شمسها بالمغيب، ويتأهّب

(1) للمزيد من التفاصيل حول واقعة التتار في بغداد راجع تاريخ الخلفاء للسيوطي، ص430 ـ 438.

(2) اعتبر البعض أن ما أصاب الناس هو عقاب لهم من السماء لابتعادهم عن أمور الدين ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَىٰنَا ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ سورة التوبة، الآية: 51.

(3) راجع توفيق الطويل. التصوّف في مصر إبان العصر العثماني، ج2، إمام التصوّف في مصر الشعراني، ص7.

(4) السهروردي، عوارف المعارف، ص105 ـ 106.

سكانها لاستقبال دولة العثمانيين، وقد سبقتها إليهم مواكب الضنك والجهل والفساد[1]. فهل سيكون العثماني عامل تحوّل في سلوك التصوّف؟ هذا ما سنحاول الإشارة إليه في الفصول القادمة.

- **التصوّف الشعبي**: إذا كان الأصل في التصوّف كما يقول ابن خلدون هو: «العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذَّة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة»[2] فإن التصوّف لم يبق كذلك بل أدركته العناية بالأبحاث العقلية. وحاول البعض إقامته على أسس فلسفية، ولكن الفلفسة الصوفية قد استهوت الكثيرين من الأوساط الشعبية المولعة بكل غريب، وبكل عمل يخفي وراءه الأسرار. وكان من أثر ذلك أن ظهرت جماعة من مدّعي التصوّف يرددون كما يقول عبد القادر عطا: «مصطلحات التصوّف الفلسفي دون فهم ولا فقه ولا علم ولا دين، ويدّعون من وراء ذلك الوصول إلى مراتب القطبية[3] وغيرها من مراتب الولاية»[4].

وقد أقبل على هؤلاء الأدعياء أهل العامّة من الناس، وما كان أكثرهم، فاختلطت أعمال الدجل بالصدق في أذهان هؤلاء إلى حد كادت تختفي معه صفة التمييز عندهم بين الكاذب والصادق من أعمال أهل التصوّف وانبرى أدعياء التصوّف يستغلّون سذاجة العامّة من الناس، ويعملون على التمكين لنفوذهم وتسلطهم على مريديهم. حتى إذا تمّ لهم ما أرادوا، تمرّدوا على أبسط قواعد الدين[5]، مدّعين سقوط التكاليف الدينية عن كل واصل[6].

(1) انظر توفيق الطويل. إمام التصوف في مصر الشعراني، ج2، ص5.
(2) ابن خلدون. المقدمة. طبعة المطبعة البهية بمصر، ص408.
(3) عن مفهوم القطبية عند الصوفية راجع الفصل الثالث من هذا البحث ص151 ـ 152.
(4) نقلاً عن عبد القادر عطا، المرجع السابق، ص13.
(5) راجع تفاصيل ذلك في الفصل الخامس من هذا البحث ص 338 ـ 343.
(6) واصل بالمفهوم الصوفي تعني من يصل إلى درجة الاتحاد بالله راجع سميح الزين، المرجع السابق، ص588 ـ 589.

كما أن فساد الجوّ العامّ، وضيق العيش وانتشار الجهل في أواخر حكم دولة المماليك امتداداً إلى الدولة العثمانية، قد ساهم في ازدياد قوّة هذا التيار من التصوّف ووضوح معالمه، وأغرى الكثيرين من الأدعياء باحتراف التصوّف، واتخاذه وسيلة للكسب أو لاتقاء المظالم[1] وطريقاً لاكتساب السمعة الطيبة والصيت الذائع والجاه العريض، أو لاحتلال مركز مرموق في المجتمعات التي يعيشون فيها[2].

وسريعاً ما أخذ هذا الضرب الشعبي من التصوّف في التحوّل إلى مجتمعات ينشد أفرادها الوجد الصوفي[3] عن طريق التكرار الآلي لاسم الجلالة (الذِّكْر)، فانتشرت الطرق الصوفية وامتدت جذورها إلى الحياة الشعبية وخصوصاً في آسيا الغربية وإفريقيا الشمالية. واتخذت أشكالاً مختلفة أهمها طابع المربوطية في الشمال الإفريقي ـ أي عبادة الأولياء ـ. يساعدها على ذلك تربة صالحة في بقايا معتقدات «البربر» وخصوصاً فيما يتعلّق بالسحر، حيث لا يزال بعض الصوفية إلى وقتنا الحاضر يحترفون نوعاً من السحر وكتابة التمائم. وما زال السواد الأعظم من العامّة يعتقدون أن كبار العلماء من الصوفية لهم اتصال بعالم الجن والسحر[4].

فلا عجب إذاً إن حظيت الطرق الصوفية في عهد الموحّدين باعتراف الدولة وتأييدها الرسميين وذلك للمرة الأولى على الأرجح في التاريخ الإسلامي[5].

حاجة العامّة إلى الشفيع ـ الولي ـ

من المعروف أن الدين نصّ وتأويل: النصّ من عند الله، والتأويل من صنع البشر. النصّ ثابت والتأويل يختلف باختلاف الأفراد والمجتمعات. فإذا كان من

(1) راجع هاملتون جب، دراسات في الحضارة الإسلامية، ترجمة: إحسان عباس، ومحمود زايد، دار العلم للملايين، بيروت 1964، ص40.

(2) راجع توفيق الطويل، المرجع السابق، ج2، ص90.

(3) يشكك هاملتون جب في الوجد الصوفي ويقول: كيف نميز بين من انتشى بالخمرة الإلهية حقاً وبين من كان غشاشاً زنديقاً؟ راجع هاملتون جب، المرجع السابق، ص283.

(4) راجع عبد القادر عطا، المرجع السابق، ص164.

(5) انظر ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار المتحدة للنشر، بيروت 1979، ص345 ـ 346.

غير الممكن تبديل النصّ، فإن البشر كثيراً ما يتحايلون عليه بالتأويل حتى يوافق أهواءهم ونزعاتهم ويتوهمون بأنهم مخلصون له[1].

فإذا عرفنا أن العبادة في العالم القديم لا يمكن تخيّلها دون وثن أو صورة، لأن آلهة الأقدمين كانت دائماً محسوسة، مجسّدة بصنم أو كوكب أو ملك أو ظاهرة طبيعية. لذا فإن أشق ما فرضته الأديان السماوية على هذه الشعوب هو تجريد مفهوم الإله. وكانت هذه الشعوب بحاجة إلى قرون طويلة ليرسخ هذا المفهوم في أذهانها. فمن الطبيعي أن يتكوّن شعور لدى العامّة من البشر بوجود فجوة هائلة تفصل بينهم وبين الإله. وأن تتكوّن لديهم حاجة نفسية مُلحّة لملء هذه الفجوة بأي وسيلة كانت. فانتشرت التماثيل الدينية والإيقونات مكان الأوثان. وحلّت عادة تقديس الاولياء مكان عبادة الآلهة والملوك والأسلاف[2].

هذه الوسيلة أتاحت الفرصة أمام الشعوب للإبقاء على بعض جوانب من ديانتها القديمة ومعتقداتها، وإذا كانت الشعوب التي اعتنقت المسيحية قد وجدت حلاً لهذه الفجوة في تماثيل مريم العذراء والمسيح والإيقونات الدينية، فإن الشعوب التي اعتنقت الإسلام وجدت صعوبة في حلّ هذه المشكلة، إزاء التحريم القاطع الذي جاء به الإسلام للأوثان، حتى لقد استنكر القرآن صراحة تقديس اليهود والنصارى للأحبار والرهبان[3].

وقد صحبت هذه الحاجة إلى المحسوس عند العامّة من البشر، حاجة نفسية أخرى، هي الحاجة إلى الشفيع أو الوسيط بينها وبين الإله، لأنه مهما حاول الملوك والكبراء فتح الأبواب على مصاريعها أمام الرعية، فإن العامّة ستظلّ تهوّلها فكرة الحضرة الملكية أو الإلهية، وتشعر بحاجة إلى وسيط يقرّبها من هذه الحضرة.

---

(1) راجع هاملتون جب، دراسات في الحضارة الإسلامية، ص278.

(2) راجع حسين أحمد أمين، (تأملات في حقيقة أمر . . . أولياء الله الصالحين) بحث في مجلة العربي العدد 226 أيلول 1977، ص130 وما بعدها.

(3) ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ سورة التوبة، الآية: 31.

وإذا كانت الأديان السماوية تؤكد على عدم وجود وساطةٍ بين الإنسان وربّه، فإن العامّة يفضلون توسيط من يرونه أدنى إليهم فيتحوّلون من دعاء الرب إلى دعاء نبيّه، إلى حفيد نبيّه، إلى سليل بعيد من أهل البيت، إلى ولي صالح في مدينة أو قرية يطلبون شفاعته أو عونه ويلجأون إليه وقت المحنة والضيق.

إن محاولة تقديس الأولياء وإسباغ الصفة الدينية عليهم، في إطار ممارسة الدين الإسلامي عن طريق نَسَب المعجزات أو الكرامات إلى الأولياء لتبرير عملية التقديس[1]، قد واجهتها عقبات أبرزها أن الإسلام لا يعترف بوجود وسيط بين الله والإنسان[2] وأن نبي الإسلام لم يدع لنفسه القدرة على خرق قوانين الطبيعية. ولا ادّعى علم الغيب، ولا نسب إليه من المعجزات غير ما نصّ عليه القرآن[3].

فلا عجب إن رأينا رجال تيار هذا التصوّف الشعبي يتصدّون لهذه العقبات وينجحون نجاحاً ملحوظاً في تجاوزها. فعند الحديث عن كرامات للأولياء لم تعط للأنبياء من قبل، كانوا ينسبون إلى الأنبياء مئات المعجزات، لإيهام العامّة من الناس أن كرامات الأولياء الذين يؤمنون بهم ممكنة الحصول. لا بل هي تحصيل حاصل إذا ما قورنت بالمعجزات المنسوبة إلى الأنبياء[4].

---

(1) حول الأولياء وكراماتهم والفرق بين الولي والنبي، راجع الفصل الثالث من هذه الدراسة ص163 ـ 167.

(2) هذا ما يفسّر الصراع بين الفقهاء ورجال التصوّف، راجع حول هذا الموضوع، هاملتون جب، دراسات في الحضارة الإسلامية، ص34 ـ 35 كذلك توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص169 وما بعدها.

(3) في القرآن إشارات عديدة إلى هذا الموضوع: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ سورة الأنعام، الآيــة: 50، ﴿قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِىَ ٱلسُّوٓءُ إِنْ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ الأعراف: 188.

(4) لمزيد من التفاصيل حول من هذا الموضوع راجع حسين أحمد أمين (تأملات في حقيقة أمر... أولياء الله الصالحين) بحث في مجلة العربي، العدد 226، أيلول 1977، صفحة 132.

وكثيراً ما حاول شيوخ التصوّف إيجاد سند قرآني لكرامات الأولياء حتى بات الطريق مهيأً لنسبة المعجزات الإِلهية إلى بشر. (الأولياء)[1].

لذلك كان الاعتقاد في بركة الأولياء والصالحين شعوراً طبيعياً يبرّره إحساس الناس بأن أولئك الأولياء والصالحين أقرب إلى الله تعالى وأنهم بحكم عملهم الصالح وصفاء قلوبهم أوتوا من العلم والمقدرة ما لم يتيّسر لسائر البشر. وإذا كانت هذه الكرامات مكافأة من الله لأوليائه ورجاله الصالحين فإنه غير غريب أن نرى الناس يلجأون إليهم يطلبون وساطتهم ويتمسّحون بهم، عسى أن يصيبهم شيء من بركتهم[2].

وبقدر ما يزداد الجهل، ويضعف المستوى الثقافي لشعب من الشعوب بقدر ما تنتشر بين أفراده المعتقدات الباطلة فيتحوّل احترام الأولياء والصالحين إلى تقديس وربما مع مرور الزمن يتحوّل التقديس إلى تأليه. ومن الطبيعي في هذه الحالة أن تنشر القصص مع مرور الزمن يتحوّل التقديس إلى تأليه. ومن الطبيعي في هذه الحالة أن تنتشر القصص الخرافية عن معجزات هذا الولي أو ذاك. وغالباً ما يروّج لهذه القصص جماعة من المنتفعين الذين يعيشون على سمعة ذلك الولي. حيث يجمعون الثروات الضخمة، ممّا يقدم لضريح هذا الولي من هدايا ونذور أو ممّا يصرف من أموال في مولده.

إن ظاهرة تقديس الأولياء لم تكن مقتصرة على الدين الإسلامي الذي حاربها باستمرار، بل ظهرت في مختلف الأديان السماوية وغير السماوية. ففي المسيحية

---

(1) سندهم القرآني يعتمد على سورة يونس: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝٦٢ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ﴾ سورة يونس، الآيات: 62 ـ 73. كذلك سورة آل عمران التي تتحدث عن الرزق الذي كان الله يبعث به إلى مريم في المحراب... ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ سورة آل عمران، الآية: 37.

(2) راجع سعيد عبد الفتاح عاشور، أحمد البدوي شيخ وطريقة، دار الكتاب العربي، القاهرة: 1979، ص134.

وطوال العصور الوسطى كان المسيحيون يهرعون إلى أضرحة الشهداء والقديسين يطلبون البركة والتوفيق. كالقديس يعقوب في إسبانيا، والقديس دنيس في فرنسا والقديس مينا في مصر[1].

وسريعاً ما تنتشر الشائعات عن كرامة هذا القديس أو ذاك، ومقدرته على فك الأزمات، فيهرع الناس إليه كلما حلّت بهم محنة أو حاق بهم خطر يتمسّحون بضريحة طالبين رفع كربة أو كشف غمّة. وذكر الدكتور سعيد عاشور في كتابه عن السيد أحد البدوي أن الوثائق الغربية في العصور الوسطى قد أثبتت «أن الناس عند انتشار وباء من الأوبئة، مثل الوباء الأسود الذي اجتاح جزءاً من العالم عند منتصف القرن الرابع عشر للميلاد كانوا لا يجدون مخرجاً سوى التوسّل بالقديسين بوصفهم القوة الوحيدة التي تستطيع تخليصهم ممّا يعانونه من بلاء وعناء»[2].

وإذا كانت آراء الفقهاء والعلماء في مختلف الأمصار حول مسألة دينية أساسية، كثيراً ما تتفق، وإن اختلفت فالاختلاف في الشكل لا في الجوهر، فإن التباين واضح في المعتقدات الدينية لدى العامّة من الناس بتباين بلدانهم حتى وإن كان الدين الرسمي فيها ديناً واحداً، لأن العامّة لا يقرأون كتابات الفقهاء والعلماء، ولا يتأثرون بها. وباستطاعتهم في أغلب الأحيان أن يتجاوزوا الحدود الدينية دونما عقاب أو تقريع. ويستطيع المرء أن يتعرّف على بقايا الديانات القديمة والطقوس والمعتقدات في مجتمع ما إذا تعمّق في دراسة ممارسة الفلاّح الريفي للدين، أو من خلال الاحتفالات الشعبية التي يعرفها مجتمع دون غيره، خصوصاً إن كان أتباع الديانات المختلفة يشتركون في هذه الاحتفالات كعيد شمّ النسيم في مصر، وعيد النيروز في إيران[3].

(1) راجع سعيد عبد الفتاح عاشور. المرجع السابق، ص134 ـ 135.

(2) المرجع نفسه، ص135.

(3) راجع حسين أحمد أمين. (تأملات في حقيقة أمر... أولياء الله الصالحين) مجلة العربي العدد 226. أيلول 1977. ص137.

فلا غرابة إذاً إن رأينا كثيراً من المزارات والأضرحة تقام هنا وهناك في بلد معيّن ومنطقة معيّنة تكريماً لولي أو صالح يجسّد مفهوماً دينياً قديماً كان سائداً قبل الديانات السماوية، وأسبغ عليه المفهوم الإِسلامي، فدخل في إطار الدين لشعبٍ من الشعوب كجزء من معتقداته الدينية.

محاولة إعطاء الطابع الإسلامي لمعتقدات كانت سائدة قبل الإسلام

إن الديانات السماوية قد أثرت تأثيراً عميقاً في عقائد الشعوب التي اعتنقتها، ولا شك في أنها أثرت أيضاً في سلوك هذه الشعوب وعاداتها وأنماط عيشها. غير أنه ممّا لا شك فيه أن الأفكار والمعتقدات الدينية القديمة التي جاءت الأديان السماوية لاقتلاعها والحلول مكانها قد نجحت بعض الشيء في التسرّب إلى الأديان السماوية. واستطاعت هذه الشعوب أن تكيّف الأديان التي اعتنقتها وفق حاجاتها النفسية والاجتماعية. وكثيراً ما امتزجت التعاليم الأساسية لدين معيّن بالعقائد المحلية امتزاجاً أسفر عن صورة جديدة للدين يتعذر معها التعرّف على التعاليم الأصلية لهذا الدين. ونجحت بشكل ملحوظ بإيجاد أساس ديني جديد لمعتقداتها القديمة التي تتمسك بها وصبغت عقائدها وطقوسها الدينية وعباداتها بصبغة الدين وأدخلتها في إطاره كجزء من معتقدات هذا الدين[1].

وعلى سبيل المثال نذكر أن بعض القبائل الإفريقية التي كانت دياناتها القديمة تحرّم ذبح الديكة وأكل لحمها، استمرت بعد إسلامها تحرّمها ولكن على أساس جديد هو أن الديكة هي التي توقظ النيام لأداء صلاة الفجر، لذلك فهي طيور مقدّسة يحرّم ذبحها وأكل لحمها.

وفي الهند لا يزال الدين الإسلامي يختلط ببقايا الكثير من المعتقدات القديمة مع الجهود التي يبذلها علماء الدين لاستئصالها حيث لا تزال المزارات محجّة للعبادة الدينية وإن تغير اسم الإله أو اسم الولي. وفي الهند الغربية لا يزال مسلمون من

(1) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة، راجع أحمد أمين، مرجع سابق، ص131 ـ 132.

طبقات العمال يزورون الآلهة الهندية علناً ويقدّمون لها النذور. وقلّما يذهبون إلى مسجد، ونادراً ما يؤدّون الفروض الدينية باستثناء الختان، ومعظمهم يؤمن بالإلهة «ستفاي»[1] وهي الإلهة التي تدوّن طالع الطفل في الليلة السادسة لميلاده. ويؤمنون بالربة «مهاسوبا» ربّة الحقول ويقدّم لها المزارعون في موسم الحصاد أو موسم البذار الدجاج والماعز كقرابين. ويعبدون الإلهة «ستالا» ربة الجدري المرهوبة الجانب. حيث تشعر الأم المسلمة بأنها إذا لم تقدم قرباناً «لستلا» بأنها عرضت حياة طفلها للخطر طيشاً منها وتهوراً.

وفي البنغال يشارك المسلمون في عبادة الشمس ويقدّمون لها قرابين من الخمر كما يفعل الهندوس[2].

وفي مصر قطع المصريون شوطاً بعيداً في سبيل تقديس الأولياء وربما يعود ذلك لطول تاريخها وكثرة ما عرفته خلاله من آلهة. وتتحدث المراجع عن أوجه الشبه بين احتفالات المصريين الشعبية وعلاقتها بالديانات القديمة، كموكب النساء الزائرات لقبر السيد أحمد البدوي في طنطا خلال الاحتفال بمولده، الذي يشبه موكب نساء المصريين، بوبا ستيس (تل بسطة في الدلتا) حيث يتزاحم الناس في هذا المولد حول حمار يأتي به دراويش الطريقة الشناوية إلى قبر السيد البدوي فيتسابقون لنزع شعيرات من جسمه يصنعون منها الأحجبة وهذا ما كان يفعله قدماء المصريين بهذا الحيوان[3]. كذلك عادة وضع النيلة كرمز للحداد على وجوه المصريات في العهد الفرعوني لا تزال متبعة حتى الآن في بعض أرياف مصر.

كذلك المزارات المقدسة القديمة قد بقيت بعد انتشار الإسلام وكان من

---

(1) ورد اسم هذه الإلهة عند بعض المؤرخين باسم «سانقال» راجع عبد القادر عطاء ص165 ووردت في ترجمة كتاب هاملتون جب دراسات في الحضارة الإسلامية باسم «سنقاي» راجع ص244.

(2) يورد هاملتون جب أمثلة عديدة في كتابه دراسات الحضارة الإسلامية. للاطلاع على مزيد منها راجع، ص244 ـ 245.

(3) للاطلاع على المزيد من هذه الأمثلة راجع مقال حسين أمين (تأملات في حقيقة أمر. . . أولياء الله الصالحين). مجلة العربي العدد 226. أيلول 1977. ص136 ـ 137.

المفروض لها مع انتشاره أن تهدم، أو تندرج في طي النسيان، لولا أن بادرت العامّة وأضفت عليها الطابع الإسلامي. ففي القرب من دمشق مثلاً حيث كان الأقدمون يعبدون إله القمر، مزار يزعم الناس أنه قبر لولي يسمونه الشيخ «هلال»، وفي نابلس عمود صخري مقدس أسمته العامّة بعد الإسلام قبر الشيخ «العمود»، وقرب صور قبر لمن يسمى بالشيخ «معشوق» لا شك في أنه بقيّة من الأسطورة الفينيقية الخاصة بأدونيس معشوق عشتروت.

وفي شبه الجزيرة حيث كان العرب في جاهليتهم يوقرون أبطالهم وشجعانهم، وما يخلفون من آثار بعد موتهم، إلا أنه بعد دخول الإسلام تحوّل هذا التوقير إلى آثار النبي، ثم إلى آثار الأولياء. وتتحدث كتب التاريخ أن خالد بن الوليد كان كلّما خرج لحرب وضع في عمامته شعرات من رأس النبي وكان يعزو إلى هذه الشعرات نصره[1]. كذلك أنس بن مالك الذي أوصى أهله وقت احتضاره بأن توضع شعرة من شعرات الرسول تحت لسانه. ومعاوية بن أبي سفيان الذي أوصى بأن يكفن بثوب للنبي كان قد أهداه إياه، وبأن توضع بضع شعرات للرسول وقلامة من أظفاره في فمه وعينه[2]، فقد تسهم في تخفيف حسابه يوم القيامة. ومن المعروف أن عباءة النبي وعصاه قد صارتا شعار الخلافة الإسلامية يتناقلها الخلفاء من عصر إلى عصر.

ولم تكد تستقر فكرة تقديس الأولياء في الأذهان حتى انبرى العديد من الجماعات والشعوب لتفسير معتقداتها الدينية القديمة تفسيراً إسلامياً. فالفرس مثلاً إذا أرادوا الاحتفال بعيد النيروز زعموا أنه ذكرى اليوم الذي اختار فيه النبي عليًّا خليفة له[3]. وعندما أراد أبو جعفر المنصور نقل حجارة من أطلال العاصمة الفارسية برسيبوليس لاستخدامها في بناء بغداد احتجّ عليه وزيره الفارسي خالد بن برمك بانها كانت مصلّى للإمام علي[4].

(1) حسين أمين. م.ن. ص134.
(2) السيوطي. تاريخ الخلفاء، ص185.
(3) راجع حسين أحمد أمين، المرجع السابق، ص134 ـ 135.
(4) المرجع نفسه، ص 134 ـ 135.

كما أحيطت أماكن وأشياء معيّنة ـ حتى في فجر الإسلام ـ بهالة من القدسية كالشجرة التي تمّت في ظلها بيعة الرضوان. إلا أن هذا الأمر لم يستفحل إلا في ظل الدولة العباسية وخصوصاً في العصور المتأخرة التي كان فيها للفرس والترك اليد العليا، فازداد الإقبال على تقديس الأماكن بدليل أن البيت الذي عاش فيه النبي محمد (ص) ظل طوال العصر الأموي مسكناً عادياً لنفر من الناس ولم يتحوّل إلى مسجد إلا أيام العباسيين حين اشترته الخيزران أم الرشيد[1].

ونرى إقبال العامّة على تقديس الأشجار، وهي عادة قديمة، حيث إن عبادة الأشجار معروفة منذ الأزل. وقد استمر تقديسها بعد الإسلام ولكن بعد نسبتها إلى ولي. فالشجرة إما قائمة إلى جوار قبر لولي أو أن روح الولي تسكنها، فيحظر قطع الأشجار المحيطة بقبر الولي، ويهدّد من يقطعها أو يتلفها بالخزي وسوء المصير. ويورد علي مبارك في الخطط التوفيقية أسماء العديد من الأشجار التي تقدسها العامّة كشجرة الزيتون قرب دمشق التي اسمتها العامّة «الست زيتون» كانت النساء تحج إليها يطلبن إزالة عقم أو إسقاط دين أو تفريج كرب وبالقرب منها درويش يجمع الصدقة من الزائرين ويدعو لهم بالخير[2].

أما عن الدور الذي لعبه التصوّف في هذه العمليات فيقول هاملتون جب «إن التصوّف قد انتشر بسرعة فائقة على منطقة مترامية الأطراف بين شعوب شديدة التباين فلم يفته أن يكون مثلاً بارزاً يوضح تلك النزعة في العقل الإنساني أبلغ توضيح. ومهما يكن حظ الخرافات التي علقت بالتصوّف من الكثرة والاختلاط، فإن الأمر المهم فيها أنها مهدت التربة لتلقي بذرة الإيمان الحية. ذلك أن السكان في الولايات الواقعة تحت الحكم الإسلامي سواء أكانوا مسلمين أصلاً، أو كانوا ممن اعتنق الإسلام ودخلوا حظيرته بجهود المتصوفة، دخلوا جميعاً في نطاق تأثير

---

(1) المرجع نفسه، ص 134 ـ 135.

(2) أنظر علي مبارك، الخطط التوفيقية الجديدة، 7 أجزاء الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، القاهرة 1980، ج3، ص238.

السنية بكل ما فيها من جوامع ووعّاظ ومدارس. وكان دخولهم في ذلك النطاق بجاذب من التصوّف الذي استطاع أن يستميل نزعاتهم الدينية الغريزية وبذلك أخذت تعاليم القرآن تستقر ببطء في نفوسهم على مرّ الزمن جنياً إلى جنب مع معتقداتهم وعباداتهم ذات الطابع الخرافي[1].

(1) هاملتون جب دراسات في الحضارة الإسلامية، ص285.

الفصل الثاني

الدولة العثمانية دولة إسلامية

- **أصل الأتراك العثمانيين**: من المتواتر أن الأتراك العثمانيين ينتسبون إلى عشيرة «قابي» إحدى قبائل الغز التركية[1]. دفعها تقدم المغول في أوائل القرن الثالث عشر الميلادي إلى الهرب نحو الغرب، باتجاه الأناضول ملتمسة الحماية من خوارزم شاه جلال الدين منكبرتي[2]. ولم تكد هذه القبيلة تدخل في خدمة سلاجقة قونية حتى منحها هؤلاء منطقة الثغور المواجهة للدولة البيزنطية في شمال غرب الأناضول.

وينسب العثمانيون إلى جدهم عثمان بن أرطغرل. وأرطغرل هو الذي قاد القبيلة في آسيا الصغرى[3]. والتحق بخدمة علاء الدين الثاني السلجوقي الذي أقطعه منطقة

---

(1) Muhemet Faut Kòprulü: les orignies de L' Empire ottoman. Paris 1935. p.82.

(2) راجع كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، تر: نبيه أمين ـ فارس ـ منير البعلبكي، دار العلم للملايين، ط5، بيروت 1968، ص407.

(3) تذهب الروايات العثمانية إلى أن سليمان شاه والد أرطغرل (يسميه الدكتور محمد حرب في كتابه: العثمانيون في الحضارة والتاريخ بـ: كندوز ألب. راجع ص14) الذي قاد القبيلة في تجوالها، وكان يضع على رأسه شعار الذئب الأغبر رمزاً للوحشية والقسوة. وعلى أثر مصرع حاميهم جلال الدين منكبرتي، حاول سلميان شاه العودة بالقبيلة إلى نجاد آسيا الوسطى، فقتل عند مخاضة على الفرات قرب حلب. ويقال إنه قضى غرقاً، فانقلب ابنه الثالث أرطغرل مع قسم من القبيلة عائداً إلى آسيا الصغرى. وتتابع الرواية بأن أرطغرل في أثناء عودته وخلال استراحة من عناء السفر نظر من فوق مرتفع من الأرض إلى السهل فوجد جيشين مشتبكين، ويوشك أحدهما على الهزيمة. فلم يكن منه إلا أن قاد قواته لمساعدة الجيش الضعيف، دون أن يدري من أمر هذا القتال شيئاً، =

المستنقعات الواقعة على الحدود مع الدولة البيزنطية. وترك له حرية التوسع على حساب جيرانه النصارى.

ومن المعروف أن ظهور الأتراك العثمانيين على مسرح التاريخ الإسلامي قد بدأ منذ أن استعان بهم الخليفة العباسي المعتصم (833 ـ 842)[1] حيث سيطروا بالتدريج على الخلافة العباسية، وعلى مناطق غربي آسيا. ولم يتعدّ المدّ المغولي كونه دفعهم نحو الغرب[2]. وقد لعب بعضهم دوراً رئيسياً في تاريخ فارس وسوريا خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر، في حين تحرّك آخرون نحو الجنوب فاصطدموا بمماليك مصر والشام. وحين حلّت بهم الهزيمة، تحولوا إلى الشمال منضمين إلى أقربائهم سلاجقة الروم[3]. حيث عاشوا كغزاة على الحدود مع البيزنطيين [4]. ذلك أنه منذ أن احتل العرب المسلمون بلاد الشام، نشأ في منطقة الحدود بينهم وبين البيزنطيين في آسيا الصغرى ما يعرف بالثغور. ومن أجل حماية

= ولكنها نصرة الضعيف ونجدة الملهوف، فأقال هذا الجيش من عثرته وتسبب له بالنصر. وبعد تمام النصر علم أرطغرل أن الله قد أرسله لنجدة الأمير علاء الدين السلجوقي سلطان قونية، إحدى الإمارات السلجوقية التي تأسست عقب انحلال دولة آل سلجوق بموت السلطان ملك شاه. فكافأه علاء الدين على مساعدته له بإقطاعه عدة أقاليم ومدن، وصار لا يعتمد في حروبه مع مجاوريه إلا عليه، وعلى رجاله. وعقب كل انتصار كان يقطعه أراضٍ جديدة، ويمنحه أموالاً جزيلة. ثم لقب قبيلته «بمقدّمة السلطان» لوجودها دائماً في مقدّمة الجيوش، وإتمام النصر على يديه. راجع محمد فريد بك المحامي، تاريخ الدولة العلية العثمانية، ص115. كذلك محمد حرب، العثمانيون في الحضارة والتاريخ، ص14. كذلك كارل بروكلمان، المرجع السابق، ص408.

(1) انظر جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص310 ـ 311.

(2) راجع أحمد عبد الرحيم مصطفى، في أصول التاريخ العثماني، دار الشروق، بيروت 1982، ص12.

(3) أحمد عبد الرحيم مصطفى، المرجع السابق، ص12.

(4) لقب أميرهم أرطغرل بلقب «أوج يكي» أي محافظ الحدود، وكان منح هذا اللقب أمراً يتمشى مع التقاليد التي درجت عليها الحكومة المركزية في دولة الأتراك السلاجقة وهو يمنح عادة لرئيس من رؤساء العشائر التي يعظم أمرها. ويلحق بها عدد من العشائر. راجع عبد العزيز الشناوي. الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، 4ج، مكتب الانكلو ـ المصرية، القاهرة 1982 ـ 1986، ج1، ص34.

هذه الثغور، قامت من هذه المنطقة، وعلى الجانبين منظمات عسكرية عرفت لدى العرب باسم الغزاة[1] ولدى البيزنطيين باسم «أكريتوى» «Akritoi» [2].

وقد تميز هؤلاء الغزاة بحماسة دينية وتنظيم خاص كحرّاس للحدود وبتعدد القوميات، وانتشار البدع الدينية والطرق الصوفية بينهم. وكان معظمهم من القبائل التي تنفر من السكن في المدن وتكره الخضوع للسلطة المركزية، أو من أصحاب البدع والطرق الصوفية المضطهدين من السلطات الدينية في المدن، الذين يطمعون بحرية ممارسة معتقداتهم الدينية[3].

وكان شأن الغزاة قد قوي في القرن الحادي عشر الميلادي في آسيا الصغرى. وساد بينهم العنصر التركي، بسبب وصول قبائل من التركمان إلى هذه المنطقة على أثر قيام الدولة السلجوقية في العراق، هذه الدولة التي دفعت بأعداد من الأتراك إلى الثغور البيزنطية. وقد أدت هجمات الغزاة المدعومة من السلطات السلجوقية على المناطق البيزنطية، إلى وقوع معركة بين السلجوقيين بقيادة ألب أرسلان والبيزنطيين بقيادة رومانوس الرابع هي معركة «منزيكارت» أو «ملاذكرد» عام 1071م. انتصر فيها السلجوقيون على البيزنطيين، وأسروا إمبراطورهم. ولكن السلطان السلجوقي لم يتوغل بعد هذه المعركة إلى داخل آسيا الصغرى، لأنه كان يريد انتزاع بلاد الشام ومصر من الفاطميين[4].

بعد هذه المعركة توغل الغزاة إلى داخل آسيا الصغرى، ونهبوا مدناً بيزنطية عديدة، ما يدل على أن التنظيم البيزنطي على الحدود قد آل إلى التدهور. وشجع

(1) حول تسمية العثمانيين بالغزاة وحقيقتها راجع:
Paul Wittek: la Formation de l,empire ottoman. p.l.pp.298 - 302.

(2) راجع عبد الكريم رافق، بلاد الشام ومصر من الفتح العثماني حتى حملة نابليون بونابرت 1516 – 1798، دمشق 1968، ص28.

(3) راجع عبد الكريم رافق، المرجع السابق، ص29.

(4) راجع كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية ص402. كذلك أحمد عبدالرحيم مصطفى، المرجع السابق، ص21 كذلك عبد الكريم رافق، المرجع السابق، ص29.

الكثيرين من الإقطاعيين البيزنطيين لإقامة إمارات مستقلة على الثغور، كان بعضها يستخدم قوات تركمانية ضد الدولة البيزنطية[1]. هذا الوضع شجع الغزاة في المجيء إلى الثغور، ومكنهم من الاستيلاء على كثير من المدن البيزنطية.

لم تضعف قوة الغزاة نتيجة لهجوم المغول على آسيا الصغرى، بل على العكس؛ فإن أعدادهم قد ازدادت بازدياد الهاربين من الزحف المغولي، وكان بين الهاربين عدد من الصوفيين الذين أخذوا يبثون دعاياتهم المتطرفة بين الغزاة. فنشط الغزو ضد البيزنطيين الذين انهمكوا في استرجاع سلطتهم على البلقان[2]. وما لبثت مُثُل الجهاد (أي الحرب المقدسة) أن بُعِثت من مرقدها بسبب النشاط الصوفي بين الغزاة[3]، ما أدى إلى اجتياح غربي آسيا الصغرى، حيث أقام أمراء الغزاة إمارات مستقلة في مختلف المقاطعات[4]، كان أبرزها وأكثرها شأناً الإمارة العثمانية التي نمت، واتسعت لأسباب عديدة أهمها: وقوعها بالقرب من البيزنطيين ما جعل الغزاة الذين لم يجدوا عملاً لهم في الإمارات الضعيفة يهرعون إليها ويزيدون من قوتها[5]. كذلك وقوعها على الطريق التجارية الرئيسية التي تربط القسطنطينية بقونية

(1) راجع أحمد عبد الكريم مصطفى، في أصول التاريخ العثماني، ص21.

(2) راجع عبد الكريم رافق، المرجع السابق، ص33.

(3) يتحدث محمد فؤاد كوبريلي في كتابه «قيام الدولة العثمانية» عن أربع من هذه التشكيلات الاجتماعية ذات المنشأ الصوفي مارست نشاطاً فعالاً في قيام إمارات الغزاة على الحدود مع البيزنطيين وهذه التشكيلات هي: «غازيان روم» أي غزاة الروم ص147 ـ 155 «الآخيان» ص155 ـ 163 «باجيان روم» أي منظمات النساء ص163 ـ 165، «أبدالان روم» أي دراويش الأناضول ص165 ـ 175.

(4) يذكر بروكلمان من هذه الإمارات في كتابه «تاريخ الشعوب الإسلامية»: القرمانيون في ليقاؤنية وايسوريا. والكرمانيون في كوتاهية والحميديون في ميسيه والصاروخان في مغنسية والإمارة البحرية التي أقامتها قبيلة المنتشيا. راجع ص406 ـ 407.

(5) يقول Paul Wittek إن كتاب إسكندر نامة وهو من أقدم الكتب (1402م) التي تحدثت عن العثمانيين بشكل شعري يروي فيه مؤلفه قصة البيت العثماني حيث ينفي أي أثر قبلي في الدولة العثمانية بل يصف العثمانيين بأنهم غزاة وفرسان إيمان. ويتابع بأن المؤلف كان ينوي تأليف كتاب «غزوات نامة» يتحدث فيه عن غزوات العثمانيين. راجع: Paul Witek. op.cit p.302 - 319.

وداخل العالم العربي الإسلامي، ما ساعد في تسهيل مجيء العلماء وأصحاب الحرف والتجار إليها، وأعطاها مقوّمات البقاء وهيأ لها الظروف لوضع الأسس الضرورية لقيام دولة مستقلة[1].

- **العثمانيون يعتنقون الدين الإسلامي**: تذهب الروايات العثمانية إلى أن الأمير عثمان بن أرطغرل اعتنق الدين الإسلامي وتبعه الأتراك العثمانيون، وكانت عقيدتهم الدينية قبل ذلك واضحة تماماً. ويحتمل أنهم كانوا في حالة تحوّل من الوثنية، أو من عقائد أخرى إلى الإسلام[2].

وتقول إحدى هذه الروايات التي أدّت إلى اعتناق الأمير عثمان للدين الإسلامي أن الأمير كان يتردد إلى بيت أحد العلماء المسلمين واسمه «أده بالي» وكان يقيم بالقرب من إقامة الأمير عثمان، وخلال زياراته لهذا العالم كان يلمح ابنته، واسمها «مال خاتون» فأعجب بجمالها وطلب يدها من والدها. ولكنه رفض طلبه لما بينهما من فارق في النواحي الاجتماعية، ولكن الأمير عثمان بقي يتردد إلى بيت العالم لما لمسه فيه من العلم والفضل أو لأنه كان يجد العزاء والسلوى في التردد إلى البيت الذي وجد فيه الفتاة التي بلغ حبه لها شغاف قلبه. وفي إحدى الزيارات غفا عثمان في منزل الفقيه ورأى في المنام، أن القمر يخرج من صدر الفقيه هلالاً ثم يكبر حتى يصبح بدراً وعندما أصبح بدراً توارى في ظهر الأمير ثم خرجت من ظهره شجرة ضخمة باسقة الأغصان، وارفة الظلال، غطت الفيافي والقفار، عبر جبال القوفاز والبلقان وطوروس وأطلس، ومن جذورها انسابت المياه في أنهار دجلة والفرات والنيل والدانوب ثم هبت ريح قوية فتحولت أوراق الشجرة إلى نصل سيف باتر وعلى مقبضه خاتم مرصّع بالياقوت والزمرّد وقد أمسك عثمان بهما. وعندما استقيظ من الإغفاء، روى هذه الرؤيا إلى العالم. وكان خبيراً بتفسير الأحلام.

(1) راجع عبد الكريم رافق، المرجع السابق، 34.

(2) راجع أحمد مصطفى، مرجع السابق، ص31. كذلك عبد العزيز الشناوي، مرجع السابق، ج1، ص36.

فأخبره بأن أسرة عثمان ستحكم العالم، ووافق على أن يزوّجه ابنته[1]. وطلب من أحد تلاميذه أن يعقد قرانها على عثمان. وقد كافأ عثمان هذا التلميذ بأن شيّد له تكية. ووقف عليها القرى والأراضي الزراعية[2].

وتذهب رواية أخرى سابقة على هذه الرواية ولكنها قريبة منها. وهي أن أرطغرل والد عثمان قضى ليلة في دار الزهاد المسلمين. وقبل أن يأوي إلى فراشه، جاء الزاهد بكتاب ووضعه على رف. فسأله أرطغرل عن هذا الكتاب، فأجابه بأنه القرآن الكريم. واستفسر منه عن محتواه. فقال له صاحب الدار إنه كلام الله أنزل للناس على لسان محمد (صلعم) فحمل أرطغرل الكتاب وأخذ يقرأه واقفاً حتى الصباح ثم نام فرأى في ما يرى النائم في نومه، أن ملاكاً يبشره بأنه وذريته سيعلو قدرهم جيلاً بعد جيل، لقاء احترامه القرآن[3].

وقد حدثت انتقادات عديدة لمثل هذه الروايات وخصوصاً من محمد فؤاد كوبريلي[4]. ومهما يكن من أمر فإن صلات العثمانيين الوثيقة بالأتراك السلاجقة في

---

(1) يقول القرماني في كتابه «تاريخ سلاطين آل عثمان»: فلما استيقظ الأمير عثمان، وقصّ رؤيته على الشيخ قال له الشيخ: لك البشارة بمنصب السلطنة وسيعلو أمرك وينتفع الناس بك وبأولادك. وإني زوّجتك ابنتي هذه. فقبلها عثمان. فولد منها أولاد منهم السلطان أورخان راجع ص11. كذلك عبد الباسط فاخوري في كتابه «تحفة الأنام مختصر تاريخ الإسلام»، دار الجنان بيروت 1985، ص15.

(2) أضاف محمد فريد بك المحامي في كتابه «تاريخ الدولة العلية العثمانية» على هذه الرواية: أن أمير اسكي شهر قد طلبها من والدها، فرفض طلبه. وقبل أن يبني الأمير عثمان بها غضب أمير اسكي شهر على عثمان وأراد أن يفتك به فهاجمه في قصر أحد مجاوريه وطلب من صاحب القصر أن يسلّمه إليه، فأبى، فخرج عليه عثمان ومن معه ورده على عقبه وأسر كوسه ميخائيل أحد من كان معه من الأمراء. راجع ص115 ـ 116. ولمزيد من التفاصيل عن هذه القصة راجع عبد العزيز الشناوي، مرجع سابق، ج1، ص36 ـ 37.

(3) راجع عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج1، ص36.

(4) لمزيد من المعلومات عن هذه الحملة راجع محمد كوبريلي الذي عارض جيبونز المؤرخ البريطاني المهتم بالتاريخ التركي، المرجع السابق، ص8 ـ 25. كما أن محمد فريد بك المحامي يعترف بأن هذه الروايات موضوعة والهدف منها هو محاولة المؤرخين تعليل ظهور وتقدم كل دولة سواء كان ذلك في ممالك الشرق أو الغرب. راجع محمد فريد، المصدر السابق، ص116. ويرى جيزه =

الأناضول، والدولة السلجوقية دولة إسلامية قد ساعد على اعتناق العثمانيين للدين الإسلامي بسهولة ويسر[1].

ولا يمكن تجاهل الدور الذي لعبته الطرق الصوفية في هذا المجال، خصوصاً إذا ما عرفنا أنه كان من و اجب زوايا الدراويش إيواء المسافرين سواء في داخل المدن أو على طول الطرق[2] وأن طائفة الآخيان[3] التي لعبت دوراً بارزاً في الأناضول قد انضم إليها العديد من الصناع في المدن، ومن المزارعين في الأرياف، وعدد من رجال الدولة والقضاة والعلماء والمشايخ من مختلف الطرق الصوفية. ويؤكد ابن بطوطة في رحلته إلى الأناضول أن الآخيان كانوا يوجدون في جميع البلاد التركمانية الرومية[4].

ولا ننسى أن الأتراك العثمانيين كانوا من الغزاة الذين سيطروا على حركة المجاهدين في الثغور الإسلامية التي ضمت في صفوفها الكثير من الأولياء من مشايخ الطرق الصوفية الذين فرّوا من التركستان وفارس إلى الأناضول ومن ثم إلى منطقة الثغور حيث تولّوا عملية التحريض على الجهاد ضد الدولة البيزنطية[5]. فمن الطبيعي جداً أن يكون لهؤلاء تأثير على اعتناق الأتراك للدين الإسلامي.

وما هو جدير بالذكر أنه خلال الفترة الممتدة من القرن الثامن إلى القرن الثالث عشر الميلادي شهدت منطقة الأناضول تدفق كثير من العناصر البشرية. وفي الفترة هذه كان العنصر اليوناني قد تراجع إلى مدن السواحل. وسبب ذلك أن الفتوح

= Giese، وهو أحد المؤرخين الألمان المهتمين بالدراسات التركية، أن هاتين الروايتين محاولتان لدعم مشروعية حكم العثمانيين لسائر القبائل التركية بآسيا الصغرى بتدخل إلهي. راجع عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج1، ص37.

(1) انظر عبد العزيز الشناوي، م.ن، ج1، ص38.

(2) انظر أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص29.

(3) حول هذه الطائفة وتشكيلاتها راجع عبد المنعم حسنين، دولة السلاجقة، القاهرة 1975، ص163.

(4) راجع ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، دار التراث، بيروت 1968، ص275.

(5) راجع أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص24.

الإسلامية قد رافقها هجرة لعناصر سورية وعربية ـ كانت تعتنق عقائد مختلفة ـ إلى الأناضول. ومع قيام الدولة السلجوقية تدفقت قبائل تركية إلى هذه المنطقة. ويبدو أن سلاجقة الروم كانوا في البداية معادين للاتجاهات السنية، التي ميزت السلاجقة الكبار أو على الأقل كانوا لا يعبأون بها[1].

ومن الملاحظ كما يبدو أن المعتقدات السنية قد امتزجت بالمعتقدات الشيعية في الإسلام الذي اعتنقته القبائل التركمانية[2] إضافة إلى المعتقدات القديمة التي تؤمن بها هذه القبائل قبل إسلامها[3]. ومن المؤكد أن هذه القبائل قد أخذت ببعض المعتقدات الشيعية عبر بلاد فارس دون وعي أن هذه المعتقدات تتعارض مع المعتقدات السنية الغالبة لدى السكان. ومن الواضح أن الأوساط الشعبية قد اعتنقت عقائد مختلفة، كما هو الحال عند العامّة من أي شعوب دون أن تميز بين ما هو سني وما هو غير سني[4].

ويبدو أيضاً أن العناصر المثقفة في القبائل التركمانية قد اعتنقت بعض المعتقدات الشيعية دون الالتفات إلى كنهها. ولم يبدأ التمييز بشكل واضح بين المعتقدات السنية والمعتقدات الشيعية إلا بعد تنظيم المذهب الشيعي على يد الدولة الصفوية خلال القرن السادس عشر ـ التي كانت على خلاف مذهبي وسياسي مع السلطنة العثمانية. و منذ ذلك الوقت يلاحظ تأييد العثمانيين للمذهب السني وتقديم آراء الإمام أبي حنيفة على غيره من آراء المذاهب الإسلامية[5].

---

(1) انظر أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص15.

(2) حول تقديس البكتاشية للإمام علي راجع عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج3، ص1863. علماً بأنه سيرد الحديث عن البكتاشية ومعتقداتها في الفصل الرابع من هذه الدراسة.

(3) لمزيد من التفاصيل حول هذه الناحية راجع:
Iren Melikoff. «les Origines Center - Asiatiques du Soufisme Anatolien» dans: Turcica. Revue d'etudes turques tome XX. (Paris 1988) p.7 - 9.

(4) راجع جب وبوون، المجتمع الإسلامي والغرب، ج1، ص34.

(5) يقول جب وبوون في كتابهما «المجتمع الإسلامي والغرب» إن سلاطين السلاجقة أنفسهم تعلقوا بالمذهب الحنفي، وهو أكثر المذاهب الأربعة تسامحاً وتحرراً. وعنهم ورثت الدولة العثمانية ذلك. مع أن المذاهب الأخرى كان مسموحاً بها، فإن التفسير الحنفي للشريعة هو التفسير =

وعلى ذلك فقد تحدد الإسلام عقيدة دينية رسمية للأتراك العثمانيين منذ عهد الأمير عثمان الذي سار في حكمه على هَدْي الدين، وكان متحمساً لمعتقداته الدينية[1]. وسيكون للإسلام أثر في مستقبل الأتراك العثمانيين لا يقلّ عن الأثر الذي تركه الإسلام في عرب شبه الجزيرة العربية قبل العثمانيين بسبعة قرون[2].

- **قيام الدولة العثمانية وتوسعها**: استطاع أرطغرل، كما رأينا، أن يوطد حكم عشيرته على الأراضي التي أوكلت إليه مهمّة حمايتها. كما استطاع ابنه الأمير عثمان (1280 ـ 1324) أن يوسّع رقعة هذه الأراضي على حساب البيزنطيين.

وعلى أثر انهيار الدولة السلجوقية وسّع عثمان حدود إمارته، وضم إليها مناطق جديدة من أراضي الدولة البيزنطية[3] وجعل مدينة «يني شهر» أو «يكي شهر»[4] عاصمة لملكه[5]، وأنزل الهزيمة بالجيش البيزنطي الذي حاول أن يتصدى له، وأصبح على مشارف مدينة بروسه المهمة[6] التي ما لبث أن سقطت بأيدي العثمانيين بقيادة أورخان بن عثمان (1326 ـ 1360)[7] الذي دفن والده فيها

= المعمول به رسمياً. بالإضافة إلى أنه عمل به باعتباره نظاماً لا يقبل التغيير بأي حال من الأحوال فلم يسمح بتأويلات جديدة استناداً إلى عبارة متهوّرة تقول: «إن باب الاجتهاد قد أقفل» راجع، ج1، ص35 ـ 36. أيضاً أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص15.

(1) راجع وصيّة عثمان لابنه في المحلق رقم 1، ص493.

(2) أنظر عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج1، ص38.

(3) لمعرفة المناطق البيزنطية التي سيطر عليها الأمير عثمان، راجع عبد الرؤوف سنو، اثر الغرب الأوروبي في حركة الإصلاح في الدولة العثمانية، رسالة دبلوم غير منشورة، جامعة بيروت العربية 1975، ص18.

(4) معناها بالتركية «المدينة الجديدة».

(5) أنظر أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص37.

(6) حول توسّع عثمان راجع:

R. Mantran: L'Histoire de L'Empire ottoman. p.20.

(7) يجعل بروكلمان تاريخ وفاة أورخان عام 1362. راجع تاريخ الشعوب الإسلامية، ص416. Mantran: op. cit. p.732 بينما يجعل أحمد مصطفى تاريخ وفاته عام 1360. راجع أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص37. كذلك عبد الرؤوف سنو، المرجع السابق، ص18.

فأصبحت مدينة العثمانيين المقدسة[1] ونقل إليها مركز الدولة فأضحت العاصمة[2].

واعتبر سقوط بروسه نقطة تحوّل هامة في تاريخ الدولة العثمانية حيث تحولت بعد ذلك من إمارة حدود يسكنها الرعاة إلى دولة حقيقية ذات عاصمة وحدود وسكان مستقرين[3]. وبعد الزلزال الذي أصاب مدن تراقيا حيث تهدمت أسوار غاليبولي، دخل الجيش العثماني إلى هذه المدينة دونما عناء[4]، حيث أصبحت القاعدة الأساسية للجيش العثماني في أوروبا والتي انطلق منها للاستيلاء على شبه جزيرة البلقان.

ولم يغفل أورخان شؤون الدولة الجديدة فوضع لها أول تشريع عامّ[5]، ونظّم لها الجيش الذي سيدافع عن حدودها ويوسّع رقعة أراضيها، فلجأ إلى نظام «الدوشرمة» أو «الدفشرمة»[6] وضرب النقود باسمه[7].

(1) تقول الروايات العثمانية إن عثمان كان على فراش الموت عندما هرول أورخان لينقل إليه خبر سقوط بروسه عام 1336. ولكنه ما لبث أن توفي، وكان أوصى بأن يدفن في بروسه فنقل جثمانه إلى كنيسة بروسه التي تحولت على الفور إلى مسجد وأصبحت مدينة مقدسة عند العثمانيين. راجع بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص409. بينما يعارض Mantran ذلك ويقول إن عثمان توفي في الفترة ما بين أيلول 1323 وآذار 1324. ويتابع بأنه إذا كان صحيحاً أن عثمان عاش حتى سنة 1326 فإنه من الأكيد أن عثمان لم يمارس السلطة كما يدّعي بعض المؤرخين والرحّالة بعد آذار 1324، راجع Mantran op.cit.p.29.

(2) راجع بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص409.

(3) راجع أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص37 ـ 38.

(4) لم تجدِ احتجاجات الإمبراطور البيزنطي في سحب القوات العثمانية منها. وكان أورخان يردد أن العناية الإلهية قد فتحت المدينة أمام قواته. راجع أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص47.

(5) يعود الفضل في وضع أول قانون لهذه الدولة إلى علاء الدين شفيق أورخان، راجع بروكلمان، المرجع السابق، ص411.

(6) يقضي هذا النظام بجمع عدد من الأطفال من «دار الكفر» وإعدادهم للمهامّ الإدارية والقتالية بعد تحويلهم إلى الإسلام. وفصلهم عن كل ما يذكّرهم بجنسهم وأهلهم. بحيث لا يعرفون أباً إلا السلطان ولا حرفة إلا الجهاد في سبيل الله ولعدم وجود أقارب لهم بين الأهالي لا يخشى منهم تحزبهم معهم. ويقال إن أحد فحول ذلك العصر واسمه (قره خليل) هو الذي أشار على أورخان بهذا الرأي. راجع محمد فريد، تاريخ الدولة العلية العثمانية، ص124.

(7) يقال إن علاء الدين شقيق أورخان هو الذي أمر بضرب النقود باسم أورخان. وهي من الفضة وتعرف باسم «أوقجة» أي البيضاء وتعادل 6 قراريط أي ربع الدرهم المستعمل في البلاد الإسلامية. راجع بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص412.

توفي أورخان بعد أن وطد دعائم الدولة الجديدة فخلفه ابنه مراد الأول (1362 ـ 1389) الذي سار على نهج والده في التوسع فسيطر على مدينة أدرنة وجعلها عاصمة للدولة العثمانية حتى سقوط القسطنطينية. وتصدى للتحالف السلافي[1] في «نيكوبوليس فهزم هذا التحالف، ووسع حدود الدولة العثمانية الشمالية حتى نهر الدانوب[2]. وقاد لازار ملك الصرب تحالفاً جديداً ضد الدولة العثمانية، فأحرز مراد الأول انتصاراً ساحقاً عليه في معركة سهل «قوصوه» التي أودت بحياة مراد وهو في عز العطاء والتوسع[3].

خلف مراد ابنه بايزيد الأول (1389 ـ 1402) فتابع توسع الدولة العثمانية في منطقة البلقان، وتصدى لقوات التحالف المسيحي وجرت معركة نيكوبوليس في 25 أيلول 1396 التي أحرز فيها بايزيد الاول أروع انتصار قام به أمير عثماني[4]. وأرسل بايزيد بأنباء هذا الأنتصار إلى الدول الإسلامية. ولقب نفسه بـ«سلطان الروم». وطلب من الخليفة العباسي في القاهرة أن يقرّ هذا اللقب من أجل إسباغ الطابع الشرعي على سلطته وهيبته في العالم الإسلامي. فجاء جواب الخليفة تشريفاً وخِلْعَةً وسيفاً وهذا معناه الاعتراف ببايزيد الاول سلطاناً على إقليم الروم[5]. وبذلك أصبح أول من حمل لقب سلطان من آل عثمان.

بعد هذه المعركة قام بايزيد بمد سيطرته على معظم الإمارات التركية التي

(1) تم إنشاء حلف يضم كلاً من الصرب ـ البوسنة ـ بلغاريا ـ البانيا ـ ولاّشيا ـ المجر ـ بولندا. وهدفه طرد العثمانيين من أوروبا. راجع أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص49.

(2) راجع بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص418.

(3) تزعم الروايات العثمانية أن مراد كان يتفقد أرض المعركة بعد النصر الذي أحرزه وإذا بمقاتل صربي أصيب بجروح اسمه «ميلوش كوبيلنتش» يطعنه بخنجر غدراً فيرديه قتيلاً. وتقول روايات الصربين في ذكر ملاحمهم إن اثني عشر جندياً أخذوا على أنفسهم عهداً بقتل مراد. فهاجموه في خِبائه وانقضوا عليه بخناجرهم فأردوه قتيلاً. راجع بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص418.

(4) حول هذا التحالف وسير القتال في صليبية «نيكوبوليس» راجع: Mantran. op.cit.p.51 - 52.

(5) راجع محمد حرب، المرجع السابق، ص21 ـ 22. كذلك محمد كرد علي، الإسلام والحضارة العربية، ج2، ص493 ـ 494.

استغلّت انشغاله في الحرب مع أوروبا، وحاصر القسطنطينية طيلة ست سنوات أشرفت المدينة في نهايتها على السقوط، لولا الشبح الذي ظهر في شرق الدولة العثمانية وهو شبح تيمورلنك المغولي الذي كان يوسع حدود دولته نحو الغرب، ما اضطر بايزيد لسحب قواته وتحويلها إلى الشرق لمواجهة هذا الخطر.

وفي عام 1402م التقى الجيشان المغولي والعثماني في أنقرة[1]. وحدث ما يشبه الانقسام بين قواد بايزيد[2] وانضم عدد من أمراء الدول التركية التي سيطرت عليها الدولة العثمانية إلى تيمورلنك. فهزم بايزيد وأسر هو وزوجته وتعرّض للإهانة على يد القوات المغولية وما لبث أن مات كمداً[3].

وبعد معركة أنقرة دخلت الدولة العثمانية في مرحلة جديدة أبرز ما يميزها التوقف عن التوسع والفتوحات، والصراع الشديد على وراثة العرش الذي وقع بين أبناء بايزيد[4].

حسم الصراع على وراثة العرش لصالح محمد الأول الابن الأصغر لبايزيد[5] الذي أصبح سلطاناً منذ سنة 1413م. فاتبع سياسة سلمية بغية الحفاظ على حدود الدولة[6] ونقل العاصمة من أدرنة إلى بروسة. وفي عهده وقعت ثورة داخلية (ذات أصول صوفية) قام بها قاضي العسكر السابق بدر الدين السماوني وحاجبه بوركلوجه مصطفى[7].

---

(1) عن معركة أنقرة وتفاصيلها راجع: Paul Wittek. op. cit. chap. II.p.15.

(2) راجع. Mantran. op. cit. p.56. كذلك بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص422.

(3) تقول بعض المراجع إنه مات انتحاراً. راجع عبد الرؤوف سنو، المرجع السابق، ص19. بينما تشير مراجع أخرى إلى أنه مات كمداً. راجع أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص58.

(4) لمزيد من التفاصيل حول هذه الفترة وما رافقها. راجع أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص57 ـ 62.

(5) لمراجعة التفاصيل حول القتال الذي وقع بين أبناء بايزيد راجع بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص424. كذلك Mantran op. cit. p.60 - 63.

(6) راجع أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص62.

(7) حول تفاصيل هذه الثورة راجع Mantran. op. cit. p.64 - 65. ولنا عودة إلى هذه الثورة في الفصل الخامس: التأثير السياسي للطرق الصوفية.

ولم يكد محمد الثاني (1451 ـ 1481) يعتلي عرش السلطنة العثمانية حتى شدد من قبضة العثمانيين على القسطنطينية[1] فسقطت في 29 أيار 1453م بأيدي العثمانيين[2] ودخلها محمد الثاني في موكب ضخم، حيث توجّه إلى كنيسة أيا صوفيا وطلب أن يرفع منها الأذان إيذاناً بتحويلها إلى مسجد[3]. ومنذ ذلك الحين عرف محمد الثاني باسم محمد «الفاتح»[4] وعرفت القسطنطينية باسم إستانبول أو «إسلام بول» أي عاصمة الإسلام، وأصبحت عاصمة للدولة العثمانية حتى قيام الكماليين حيث نقلوا العاصمة إلى أنقرة.

ويعتبر فتح القسطنطينية أكثر من انتصار عسكري، ذلك أنها كانت عاصمة للإمبراطورية البيزنطية القديمة، ومركزاً لشبكة من المواصلات والتجارة والإدارة التي تداعت في القرون الأخيرة[5].

ويعتبر محمد الثاني بحق مؤسس الإمبراطورية العثمانية ولقد لقبته المصادر الإسلامية بـ«أبي الفتح» لكثرة فتوحاته التي مدّ فيها رقعة الدولة العثمانية على أراض كانت تابعة لسبع عشرة دولة[6].

(1) قام محمد الثاني ببناء قلعة رومللّي حصار وهي لا تزال باقية حتى اليوم وأمر بصب أكبر مدافع في التاريخ حيث كانت تصل زنة القذيفة الواحدة لهذه المدافع إلى 12 قنطاراً وبصل مداها إلى ميل واحد كذلك جهز جيشاً من عشرين ألف مقاتل وبنى أسطولاً بلغ عدد سفنه ما بين 300 ـ 400 سفينة. حول استعداد محمد الثاني لفتح القسطنطينية راجع محمد حرب، المرجع السابق، ص70، 71، 83.

(2) راجع بروكلمان، المرجع السابق، ص431.

(3) حول ما قام به محمد الثاني لتحويل آيا صوفيا إلى مسجد راجع بروكلمان، المرجع السابق، ص432 ـ 433.

(4) عرف السلطان محمد الثاني باسم محمد الفاتح لأنه فتح القسطنطينية. ذلك أن العديد من سلاطين آل عثمان كانت لديهم الرغبة في فتح هذه المدينة إلا أنهم لم يفلحوا إلا في عهد محمد الثاني. عن دور الدين والتصوّف في شخصية محمد الثاني وتأثير ذلك على فتح القسطنطينية راجع الفصل الثاني من هذه الدراسة. «السلاطين والإسلام» ص110 ـ 116.

(5) انظر عبد الرؤوف سنو، المرجع السابق، ص20.

(6) انظر محمد حرب، المرجع السابق، ص83.

وبعد وفاة محمد الثاني نشب الصراع بين ولديه جم وبايزيد حول وراثة العرش[1]. ووقعت المعارك بين الأخوين في الأناضول. فهزم جم والتجأ إلى سلطان المماليك قايتباي في مصر طالباً منه المساعدة لاستعادة السيطرة على عرش الدولة. وكان تعاون المماليك مع جم مقدّمة لمعارك وقعت بين الدولتين هزم فيه الجيش العثماني ووقع على الصلح مع المماليك[2].

قام بايزيد الثاني بعدد من المعارك على حدود الدولة الأوروبية والآسيوية إلا أنه كان يؤثر السلم على الحرب، وحياة التأمل والشعر حتى لقد عرف بـ «الصوفي»[3] وفي أيامه بدأ يهدد الدولة العثمانية صراع من نوع آخر؛ ذلك أن قبائل التركمان في فارس بزعامة الشاه إسماعيل أنشأت الدولة الصفوية التي تحظى بتأييد الشيعة، وكانوا لا يزالون منتشرين بكثرة في الإمبراطورية العثمانية[4].

وكان علي بايزيد الثاني أن يتفرغ لمواجهة هذا الخطر. إلا أن ما حدث في أواخر حكمه من صراع على العرش بين أبنائه أجبره على التنازل عن العرش لابنه سليم سنة 1512.

- **الدولة العثمانية تصبح دولة الخلافة الإسلامية**: وبوصول السلطان سليم الأول (1512 ـ 1520) إلى السلطة[5] حدث انقلاب في استراتيجية الدولة العثمانية، حيث توقف القتال في الغرب، واتجهت الدولة العثمانية في فتوحاتها نحو

(1) يبدو أن محمد الثاني كان قد أوصى بخلافته لابنه الأصغر جم ولكن بايزيد سبقه إلى العاصمة فدخلها وتمّ الاعتراف به سلطاناً. ويقول Mantran إن بايزيد كان على علاقة مع دراويش الخلوتية الذين رفضوا سياسة السلطان محمد الفاتح وأن هؤلاء بالاتفاق مع بايزيد ومحمد باشا القرماني قد دسوا له السم، وأن إسحاق باشا نصّب كرقود جلبي ابن بايزيد في 4 أيار 1481 على العرش وعندما وصل بايزيد في 22 أيار 1481 استلم السلطة من ابنه.
راجع Mantran. op. pp.103 - 106.

(2) Mantran. op. cit. pp110 - 111.

(3) راجع أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص76.

(4) Mantran. op. cit. pp113 - 116.

(5) حصل صراع بين سليم وأخيه أحمد ذلك أن بايزيد قد اختار أحمد لخلافته وأظهر رغبة في التنازل له عن العرش. فلم يكن من سليم الذي يؤيده الجيش وخصوصاً الإنكشارية إلا أن سيطر على =

الشرق، فقد أبدى السلطان سليم اهتماماً كبيراً بحدوده الشرقية، لأنه كان على علم وثيق بهذه الحدود[1]. وكان يدرك أنه من الممكن أن تواجه خطر الغزو بعد تولي الصفويين حكم فارس. ذلك أن العثمانيين قد فسروا الحركة الصفوية[2] باعتبارها تهديداً سياسياً وتحدياً دينياً لمبادئ السنة التي كانت توجّه الأسر الإسلامية الحاكمة منذ أيام العباسيين. وإذا كان بايزيد قد تردد في شن هجوم على الصفويين، إما لتعاطفه مع التعاليم الصوفية التي كان ينشرها دعاة هؤلاء، أو لخشيته أن تؤدي الدعوة الصوفية إلى اجتذاب عدد كبير من مقاتليه. وقد اشتد خطر الصفويين في داخل الأناضول بعد قيام شاه «كولو» بثورة كبرى في إنطاكيا مدّعياً أنه المهدي المنتظر[3].

والصراع الصفوي العثماني هو المسؤول عن وصول السلطان سليم الأول إلى

= أدرنة عنوة، ووقعت بينه وبين و الده معركة هزم على أثرها سليم، وفر ملتمساً الحماية من خان القرم. وحاول أحمد أن يحتفل بارتقاء العرش فعارضته الإنكشارية ثم عاد سليم إلى الظهور من جديد أمام أبواب إستانبول حيث استقبله الجيش استقبالاً حماسياً. فدخل العاصمة وأكره أباه على التنازل عن العرش، ثم دخل في قتال مع أخيه أحمد فقتل في بروسه وفرّ ابنه إلى فارس. راجع بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص445 ـ 446.

(1) قبل أن يصبح سلطاناً كان حاكماً على طرابيزون حيث تحالف مع خانات الجيراي حكام شبه جزيرة القرم، راجع أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص77.

(2) الحركة الصفوية تنسب إلى الشيخ صفي الدين (1252 ـ 1334) من أردبيل. وكان من المتصوفة الزاهدين، ومنذ أواسط القرن الخامس عشر تحولت الصفوية من التأمّل الصوفي إلى العقيدة الشيعية، وقد وجدت استحساناً لدى الرعاة من التركمان وطوّرت لباس رأس من اثنتي عشرة لفة تمجيداً للأئمة الاثني عشر. باعتباره شعاراً يميز أتباعها الذين عرفوا باسم «قزل باش» (الرأس الأحمر). أيدهم أوزون حسن حاكم فارس وشرقي الأناضول التركماني. وفي أيام إسماعيل الصفوي (1497 ـ 1524) الذي انتقل إلى إيران على رأس سبع قبائل من القزل باش وقد تمكن من السيطرة على البلاد وحظي بكثير من الاحترام والتقديس وأخذ إسماعيل بمدّ نفوذه إلى الأراضي العثمانية في شرقي الأناضول، وأرسل مئات الدعاة للتبشير بهذه الدعوة حيث لقيت نجاحاً في اوساط الرعاة من التركمان. راجع أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص77 ـ 78.

(3) هو أحد أتباع الصفويين استغلّ سخط التركمان وقام بثورة في أنطاكيا سنة 1511م فاستولى على معظم وسط وجنوب شرقي الأناضول فارسل إليه بايزيد ثمانية آلاف مقاتل من الإنكشارية فقتلوه، وأجهضوا حركته، راجع أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص78 ـ 79.

الحكم. ذلك إن الإنكشارية قد أيدته ضد والده باعتباره منقذ الإمبراطورية من الخطر الشيعي[1].

وهكذا بدأ سليم الأول حكمه بالاستعداد لمواجهة الصفويين. فزاد عدد قوات الإنكشارية، وزاد رواتبهم باعتبارهم الركيزة الأساسية لأعماله العسكرية التي سيقوم بها، وجدد اتفاقاته مع الدول الأوروبية، ليأمن جانبها. وولى وجهه شطر الشرق[2] مبتدئاً أعماله العسكرية مع الشاه إسماعيل الصفوي. وكان قد مهد لهجومه بقتل الآلاف من أتباع القزل باش في داخل الأناضول. عندئذ هب الشاه إسماعيل لمساعدة إخوانه في المذهب مهاجماً آسيا الصغرى في الحال. وفي مواجهة ذلك دعا سليم الأول إلى الجهاد ضد الشيعة[3]. وبدأ القتال حيث التقى الطرفان في سهول «جالديران» وأحرز السلطان سليم الانتصار على الصفويين. وفي 23 آب 1514 دخل عاصمتهم تبريز. وتمكن الشاه إسماعيل من النجاة بصعوبة بعد أن أصيب بجرح. وبعد هذه المعركة ضم سليم الأول إلى ملكه ولايتي ديار بكر وكردستان. واحتل تبريز ولكنه لم يقض على الصفويين. وأدرك أن عليه قبل مواصلة القتال ضدهم، أن يقضي على تمرّد وقع في الأناضول (إمارة ذي القادر). وأن يحارب المماليك لأن وجودهم في الشام يشكل خطراً عليه[4].

ابتدأ سليم عمله ضد المماليك بمهاجمة إمارة ذي القادر وسيطر عليها، ثم تقدم نحو الأراضي السورية حيث وصلته أنباء عن تقدم قانصوه الغوري داخل الأناضول.

(1) راجع أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص79.

(2) لمزيد من المعلومات عن استعداد السلطان سليم الأول لمواجهة الصفويين. راجع أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص79 ـ 80؛

(3) انظر بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص446 ـ 447.

(4) تتحدث المراجع عن قيام تحالف بين المماليك والصفويين وإمارة ذي القادر. راجع حول ذلك أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص81. أيضاً محمد حرب الذي تحدث عن وجود خطاب بين المماليك والفرس يؤكد هذا التحالف وهذا الخطاب الموجود في أرشيف متحف طوب قابو في إستانبول، راجع محمد حرب، المرجع السابق، ص29.

وفي 24 آب 1516 التقى الطرفان في مرج دابق شمالي حلب، ودارت هناك معركة انهارت فيها قوات المماليك وقتل قانصوه الغوري بعد أن انضم كثير من كبار رجالاته إلى السلطان سليم. بعد ذلك تابع سليم تقدمه فاحتل حلب وحماه ودمشق والقدس حيث رحب به السكان والحكام المحليون[1].

وكان المماليك في مصر قد اختاروا طومان باي خلفاً لقانصوه الغوري، فراسله السلطان سليم يعرض عليه حقن الدماء بشرط أن تبقى غزة ومصر تابعة له على أن يدفع جزية سنوية، ويكون تابعاً للدولة العثمانية. فرفض المماليك ذلك، وقتلوا رسول السلطان[2]. عندها تقدم السلطان سليم، وتعقب المماليك إلى داخل مصر ودارت هناك معركة الريدانية قرب القاهرة في 22 كانون الثاني عام 1517م انتصر فيها العثمانيون، وألقي القبض على طومان باي وشنق على باب زويله[3].

وفي القاهرة تلقى السلطان سليم ولاء القبائل البدوية الكبرى، وولاء شريف مكة الذي سلمه مفاتيح مكة والمدينة كدليل على وضعها تحت سيطرته[4]. فأضاف السلطان سليم لقباً جديداً إلى ألقابه هو: «خادم الحرمين الشريفين» وقد كرّس استيلاء العثمانيين على الأماكن الإسلامية المقدسة زعامتهم الدينية على العالم الإسلامي. وتذهب الروايات إلى أن المتوكل آخر الخلفاء العباسيين قد تنازل في

(1) تقول الروايات أن السلطان سليم صلى الجمعة في حلب وفي نهاية الخطبة دعا له الخطيب، ولقبه بمالك الحرمين الشريفين فقام السلطان سليم من محله وتقدم إلى الخطيب بقوله: أنا أقلّ من أن أملك الحرمين الشريفين ومفخرتي أن أكون لهما خادماً. راجع محمد كرد علي، المرجع السابق، ص490 ـ 491.

(2) راجع محمد حرب، المرجع السابق، ص29.

(3) راجع أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص85.

(4) أرسل شريف مكة بركات بن يحيى مفاتيح الحرمين الشريفين مع ابنه أبي نمي محمد بن بركات إلى القاهرة حيث استقبله السلطان وأعاده معززاً مكرماً وأرسل معه الخيرات الكثيرة لأهل المدينتين المقدستين كما عينه حاكماً على جدة والمدينة ومكة وسائر الحجاز وقد سار خلفاؤه على منواله في هذا العمل. راجع محمد حرب. المرجع السابق، ص31. أيضاً أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص85. أيضاً القرماني، المصدر السابق، ص38 ـ 39.

القاهرة للسلطان سليم عن الخلافة[1]. حيث قام بنقل الآثار النبوية الشريفة التي هي رمز للخلافة الإسلامية[2] من القاهرة إلى إستانبول وبقيت هناك محاطة بالقداسة والتعظيم حتى انهيار الدولة العثمانية[3].

ولم يهتم سلاطين آل عثمان بلقب الخلافة اهتماماً جدّياً إلا في مطلع القرن التاسع عشر[4] عندما دخلت الدولة في طور الضعف والانحلال.

هذه الأعمال التي قام بها السلطان سليم الأول جعلت من الدولة العثمانية دولة إسلامية قوية يتطلع إليها جميع مسلمي العالم لمساعدتهم. وهذا ما حدث عندما استنجد بها سكان شرقي إفريقيا المسلمون عندما هاجم موانئهم البرتغاليون، وعندما تعقب الإسبان مسلمي الأندلس الفارّين إلى شمال إفريقيا[5].

ولعل السلطان سليم كان يفكر باستئناف القتال ضد دول الغرب عندما عاد إلى أدرنة، ولكنه توفي إثر مرض ألمّ به سنة 1520م[6] فخلفه ابنه سليمان لينهض بهذه المهمة.

---

(1) موضوع التنازل عن الخلافة من المواضيع التي أثارت جدلاً كبيراً حول صحتها أو عدمها، فالسلطان سليم يلقب نفسه «خليفة الله في طول الأرض وعرضها» عام 1514م أي قبل الاستيلاء على مصر والشام. راجع أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص86. وتذهب روايات أخرى إلى أن المتوكل كان يصاحب قانصوه الغوري في معركة مرج دابق فألقي القبض عليه، ونقل إلى الآستانة حيث أجبر على التنازل عن الخلافة. راجع ساطع الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية، ص42 ـ 46. أيضاً بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص449. وبعد وفاة السلطان سليم عاد المتوكل إلى القاهرة ومارس صلاحياته بصفة خليفة حيث عين سلطاناً على مصر عام 1523م. راجع أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص494. بينما ينفي عمر عبد العزيز عمر في كتابه الشرق العربي حصول هذه الحادثة تاريخياً: راجع ص408.

(2) هذه الآثار هي: اللواء والسيف والبردة. راجع القرماني، المصدر السابق، ص38 ـ 39.

(3) حول إشكاليات الخلافة. راجع سيار الجميل، العثمانيون وتكوين العرب الحديث، مؤسسة الأبحاث العربية، ط1، بيروت 1989، ص140، 152، 153، 160.

(4) يلاحظ أن دستور 1876 الذي كان من صنع مدحت باشا وجماعة تركيا الفتاة قد أبقى على صلاحيات كبيرة بيد السلطان واعتبره الخليفة ووصف بأنه «الخليفة الأكبر» للإسلام. حول هذا الموضوع راجع: Roderic H.Davison: Reform in the Ottoman Empire. 1856 - 1876. New York (1973) p.386 - 387.

(5) راجع أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص87.

(6) أنظر بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص450.

ومع وصول سليمان إلى الحكم (1520 ـ 1566) بلغت الدولة العثمانية اوج عظمتها من القوة والازدهار والتوسع. فمنذ اليوم الأول لتسلّمه السلطة انصرف إلى تحقيق ما تركه له أسلافه من مهامّ، فقام بسلسلة من المعارك في أوروبا أشهرها معركة «موهاكس» التي قتل فيها ملك المجر ودخل الجيش العثماني عاصمة بلاده[1]. وضرب الحصار على مدينة فيينا عاصمة النمسا ولكن مناعة أسوارها حالت دون دخولها. وفي الشرق تمكّن السلطان من قمع الحركات الانفصالية التي قامت ضد الدولة العثمانية[2] ودخل إلى تبريز العاصمة الصفوية وسيطر على بغداد والموصل وباريفان وفان[3] وقدّم المساعدة إلى الهند في مقاومتها للبرتغاليين[4] واستولى على ميناء عدن وبسط سيطرته على منطقة النوبة السفلى في إفريقيا. وأحرز انتصارات عديدة في البحر[5] وهكذا يمكن اعتبار السلطان سليمان أعظم شخصية في التاريخ العثماني حيث وصلت الدولة في عهده إلى أوج اتساعها وقوتها برّاً وبحراً.

وحين توفي السلطان سليمان في عام 1566م في أثناء قيادته لإحدى الحملات على منطقة نهر الدانوب كان بإمكان العثمانيين أن يفخروا بالإنجازات التي حققوها خلال قرنين من الزمان حيث امتدت دولتهم على قارّات ثلاث[6].

ـ **الدولة العثمانية بعد السلطان سليمان:** حمل عهد سليمان مقدّمات ضعف الدولة

(1) Mantran. op. c.it. p.148.

(2) من هذه الحركات. حركة جان بردي الغزالي والي الشام. تمرّد أحمد باشا والي مصر، تمرّد شيعي بقيادة بابا ذي النون في منطقة يوزغاد سنة 1526. تمرّد شيعي بقيادة قلندر جلبي في منطقتي قونية ومرعش، راجع محمد حرب، المرجع السابق، ص90 ـ 91.

(3) Mantran. op. cit. p.150 - 151.

(4) استنجد حاكم كجرات الهندي بالسلطان العثماني ضد البرتغاليين الذين قاموا باعتداءات وحشية على المسلمين، فلبّى هذه الدعوة وقامت القوات العثمانية البحرية بأربع حملات تأديبية ضد البرتغاليين. راجع محمد حرب، المرجع السابق، ص100.

(5) من هذه الانتصارات الانتصار في معركة «بروزه» سنة 1538 بين أسطول التحالف المسيحي بقيادة أندريادوريا أبرز قائد بحري عالمي في ذلك القرن والاسطول العثماني بقيادة خير الدين بربروسا. راجع محمد حرب، المرجع السابق، ص98 ـ 99.

(6) أنظر أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص103.

العثمانية[1] وعلى ما اتّصف به هذا السلطان من القوة، فإنه وقع تحت تأثير زوجته «روكسلانا»[2] التي تدخلت للتآمر على الأمير مصطفى، وهو أكفأ أولاد سليمان لتفسح في المجال أمام وصول ابنها سليم الثاني (1566 ـ 1574م) إلى العرش. ولأول مرة في تاريخ الدولة العثمانية يتقلد فيها سيف عثمان سلطان لايقود جيش الإسلام بنفسه، فسليم هذا الملقب بـ«السكّير» كان يقضي أوقاته في الملاذ تاركاً مهمة تصريف شؤون الدولة إلى النساء والوزراء[3].

صحيح أنه بوفاة السلطان سليمان ينتهي العصر الذهبي للعثمانيين وتبدأ مرحلة الضعف والانهيار. إلا أن آثار هذا الضعف لم تظهر في الحال. ذلك أن سليمان قد أوجد قبل رحيله عدداً من الساسة والقادة تمكنوا أن يسدّوا الفراغ الذي أحدثه رحيل هذا السلطان. ومن بين هؤلاء نذكر في عهد سليم الثاني محمد صوقللي الذي واجه توسع دولة موسكو وأرسل الحملة المشهورة إلى استراخان[4]، وظلّ يتولى الصدارة العظمى حتى السنوات الخمس الأولى من حكم مراد الثالث (1574 ـ 1595) حيث قتل نتيجة لإحدى مؤامرات القصر. كذلك أسرة كبرلي (1656 ـ 1683)[5] التي أظهر أفرادها نشاطاً واندفاعاً في خدمة الدولة العثمانية.

وعلى أثر فشل الجيش العثماني في الاستيلاء على فيينا سنة 1683م، بدأت مرحلة جديدة في علاقات الدولة العثمانية مع الدول الأوروبية التي تحولت من

---

(1) راجع محمد فؤاد كوبريللي، قيام الدولة العثمانية، ص ر ـ ش.

(2) Matran. op. cit. p.159.

(3) راجع أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص143.

(4) يعود سبب هذه الحملة إلى المضايقات التي كان يتعرض لها الحجاج والتجار المسلمون من قبل شاه فارس ودولة موسكو. فطلب حاكم خوارزم وبخارى وسمرقند إلى السلطان أن يحتل أستراخان بهدف إعادة فتح طريق الحج. راجع تفاصيل ذلك؛ أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص144 ـ 146.

(5) مؤسس هذه الأسرة هو محمد كوبريللي من أصل ألباني دخل في خدمة الدولة عن طريق نظام الدوشرمة. ترقى في مناصب العاصمة والأقاليم ونال شهرة واسعة فاستدعي لتولي الصدارة العظمى. راجع أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص153 ـ 155.

سياسة الدفاع إلى سياسة الهجوم بعد أن أدركت مدى ضعف الدولة العثمانية. فتوالت هزائم الجيش العثماني أمام التحالف الأوروبي وفقدت الدولة معظم ممتلكاتها في القارة الأوروبية. وبعد توقيعها على معاهدتي (قارلوفجة Karlowitz) 1699م و(بيساروفتز Passerawitz) 1718م حيث تنازلت للدول الأوروبية عن أراض كانت تابعة لها، أخذ الضعف والتفكك يدب في أوصالها[1].

ومع انتهاء القرن السابع عشر الميلادي أخذت صورة التدهور في الدولة العثمانية تتضح أكثر في المجالين ـ العسكري والسياسي ـ الدوليين وبدأت أوروبا تستغل الفرص المناسبة لتحقيق مكاسب إقليمية ولتحرير البلقان. ومع نهاية القرن الثامن عشر ونتيجة للضربات المؤثرة التي وجّهها النمساويون والروس إلى الدولة العثمانية وصلت إلى أدنى مستوى من الضعف والتدهور، وبدأت مرحلة جديدة في حياة هذه الدولة التي أطلق عليها اسم «الرجل المريض». وربما لا تقع مسؤولية هذا التدهور والضعف على عاتق الجيش وحده بل تتحمل السلطة المدنية (الهيئة الحاكمة) التي كانت تخطط وتوجه هذا الجيش جزءاً من هذه المسؤولية[2].

- **الجهاز الإداري في الدولة العثمانية ـ الوظائف الدينية**: من المعروف أن الدولة العثمانية نشأت على أطراف ما تبقى من الدولة البيزنطية، وأنها كانت دولة أوروبية قبل أن تصبح دولة آسيوية. لذلك لم تتوفر للدولة نظم واحدة بحيث إن نظام الحكم في الأناضول كان يختلف عنه في كل من البلقان والبلاد العربية[3]. ولقد ورثت الهيئة العامّة الحاكمة في الدولة العثمانية ملامحها الأساسية عن النظام الفارسي الذي أخذ به السلاجقة بعد أن تترّك بعض الشيء، وهو النظام

(1) حول مضمون معاهدتي قارلوفجة وبيساروفتز، راجع محمد فؤاد كوبريلّي، قيام الدولة العثمانية، ص ر ـ ش.
(2) راجع عبد الرؤوف سنو، المرجع السابق، ص27.
(3) انظر أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص106.

الذي ورثه الغزنويون[1] عن العباسيين حيث لحقته بعض التعديلات[2] إلا أن هناك سمات بارزة في النظام العثماني مرتبطة إلى حد ما بموقع الدولة الجغرافي، حيث كانت تحيط بهذه الدولة بعد قيامها، سواء كان داخل دار الإسلام أو خارجها، بلاد تمرّ بحالة من الفوضى ما تطلب نظاماً ذا صبغة عسكرية. ولما كانت الدولة آخذة في التوسع على حساب جيرانها كان السلاطين يلجأون إلى إعلان الجهاد ضد دار الحرب بصفة مستمرة، ما أعطى رجال الدين المسلمين مكانة داخل النظام العثماني. فلا عجب إذا رأينا ساطع الحصري يصف هذه الدولة بقوله: «الدولة العثمانية كانت دولة عسكرية ـ دينية ـ إقطاعية من نوع خاص[3].

وقد رأى البعض أن النظام العثماني كان يتألف من قسمين: المؤسسة الحاكمة وتتألف من المتحولين إلى الإسلام. والمؤسسة الإسلامية وتتألف من المسلمين الأحرار، وكلتا الهيئتين كانت تدعم بعضُها بعضاً. فالهيئة الحاكمة تدافع عن الهيئة الإسلامية بالسيف، وتحمي مصادر عائداتها المنتظمة، ما أعطى لهذه الهيئة ضمانة لعيشها واستقرارها، فانصرفت إلى تحصيل علوم الشريعة. وأما الهيئة الإسلامية فكانت تبقي الشعب المسلم مطيعاً وخاضعاً للسلطان الذي تعبّر عنه الهيئة الحاكمة. في حين رأى البعض الآخر أن هذا التقسيم لا ينطبق إلا على الفترة الذهبية من

(1) الغزنويون: ينتسبون إلى ألبتكين وهو من الموالي الأتراك الذين أسندت إليهم المناصب العالية في الدولة السامانية. خلف والده في حكم مدينة غزنة من قبل السامانيين ولكنه توفي بعد عام من حكمه دون أن يتمكن من توسيع رقعة البلاد التي استولى عليها. فخلفه أحد مواليه وهو سبكتكين الذي يعتبر المؤسس الحقيقي للدولة الغزنوية وقد تمكن من توسيع حدود دولته في الشرق والغرب وبعد حكم عشرين سنة، توفي، فخلفه ابنه محمود الغزنوي فبلغت الدولة في ايامه أوج توسعها وعظمتها. حمل لقب سلطان ولقبه الخليفة العباسي القادر بالله يمين الدولة. راجع حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والاجتماعي، 3 أجزاء مكتبة النهضة المصرية، ط8، القاهرة 1973، ج3، ص84 وما بعدها.

(2) راجع محمد فؤاد كوبريلي، قيام الدولة العثمانية، ص ر.

(3) راجع ساطع الحصري، المرجع السابق، ص34.

النظام العثماني حتى القرن السادس عشر الميلادي، واعتباراً من القرن الثامن عشر الميلادي كان هذا النظام يرتكز على الأقل على ثلاث دعائم، وهي تقابل ثلاث فئات في الإمبراطورية العثمانية: البيروقراطية ـ السلك العسكري ـ العناصر المثقفة وهذه الفئة الأخيرة كانت تضم رجال الدين والمثقفين[1].

وعلى أي حال فالسلطان العثماني كان يشغل قمة الجهاز الإداري المدني والعسكري، وله حق الولاء على الحكام والمحكومين على حد سواء وله حق الحياة والموت على رعاياه باستثناء «شيخ الإسلام» وهو استثناء مشكوك بأمره من الناحية النظرية ولا قيمة له من الناحية العملية[2]. وكان يتمتع بالسلطتين التشريعية والتنفيذية، إلا أنه لا يستطيع أن يتجاهل حدود الشريعة الإسلامية، فالخطوط الشريفة التي كان يصدرها السلطان، كانت تأتي في المرتبة الرابعة بعد المصادر الأساسية للقانون الإسلامي: القرآن والسنة والمذاهب الأربعة. أما المراسيم التي كان يصدرها السلطان إذا لم تنص عليها المصادر الأساسية الثلاثة للقانون الإسلامي. فكانت تعرف «بقانوننامة» أي كتاب القوانين[3].

ومع وجود السلطان على قمة الجهاز الإداري، فقد كان عليه وفق عادة قديمة، قبل تنفيذ أي إجراء سياسي هامّ أن يحصل على فتوى من المفتي (شيخ الإسلام) بتمشيه مع الشريعة. من هنا تبرز أهمية الوظائف الدينية في الدولة العثمانية التي كان من الملامح البارزة في تاريخها ولاء العثمانيين لآل عثمان لأسباب دينية. فالسلطان حامي الشريعة ومنفذها، ومدافع عن العقيدة والإسلام[4].

فما هي الوظائف الدينية التي كان لها التأثير في الإدارة العثمانية؟

---

(1) أنظر عبد الرؤوف سنو، المرجع السابق، ص27.

(2) كان باستطاعة السلطان متى يشاء أن يخلع شيخ الإسلام الذي لا يتجاوب معه ويحرمه من الحصانة التي يتمتع بها بوصفه رئيساً للجهاز الديني في الدولة. راجع أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص107.

(3) راجع أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص 107.

(4) راجع عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج1، ص343.

أ ـ **شيخ الإسلام**: كان شيخ الإسلام الرئيس الفعلي للهيئة الدينية الإسلامية الحاكمة في الدولة العثمانية. وكان يتمتع بمركز مرموق داخل الجهاز الحاكم. إذ كثيراً ما كان الصدر الأعظم، والوزراء، وأحياناً السلطان، يلتمسون رأيه في بعض المسائل الهامة، وخصوصاً فيما يتعلق بسن القوانين حيث كانت تعرض عليه قبل إقرارها بصفة نهائية ليرى مدى مطابقتها لمبادئ الشريعة الإسلامية[1]. كما أن الجهاز القضائي كان يرجع إليه في المسائل المهمة للاطمئنان إلى سلامة الإجراءات المتخذة، وخصوصاً في القضايا الجنائية التي يرى فيها القاضي بإعدام المتهم[2].

وكان يطلق على شيخ الإسلام في أول الأمر مفتي العاصمة وأحياناً المفتي الأكبر. وتقديراً للمسؤوليات الكبيرة التي كان يضطلع بها. رأت الدولة أن تميزه عن سائر زملائه رجال الإفتاء الذين يعملون في مختلف الأقاليم والمدن العثمانية، فأطلقت عليه هذا اللقب. وعلى الأرجح أن السلطان محمد الثاني (الفاتح) هو الذي أطلقه[3].

ويرى ر. بولييت R.Bulliet أن هذا المنصب قد بدأ في مدن خراسان في القرن الخامس الهجري بدعم من نظام الملك وما لبث هذا التقليد أن امتد إلى الشرق، في أواسط آسيا والهند والصين، مروراً بدولة المماليك.

---

(1) راجع عمر عبد العزيز عمر، تاريخ المشرق العربي 1516 ـ 1922، ص59.

(2) انظر عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج1، ص398 ـ 399.

(3) وقع خلاف بين المؤرخين والباحثين على تحديد الوقت الذي أطلق فيه هذا اللقب في الدولة العثمانية، فمنهم من رأى أن السلطان مراد الثاني هو أول من أطلق لقب شيخ الإسلام على مفتي أدرنة. ومنهم من رأى أن السلطان محمد الثاني عندما نقل العاصمة إلى القسطنطينية، وسمّاها اسماً إسلامياً (إسلام آباد) أطلق لقب شيخ الإسلام على مفتي العاصمة، وذلك تمشياً مع الجوّ الديني الذي كانت تعيشه الدولة العثمانية آنذاك. ومنهم من رأى أن السلطان سليمان القانوني هو الذي أطلق هذا اللقب. راجع عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج1، ص400 ـ 401. أما أندريه ميكال فيجعل تاريخ إطلاق هذا اللقب في النصف الأول من القرن السادس عشر. راجع Andre Miquel: L'Islam et sa civilisation. p.484.

وهكذا تطور منصب شيخ الإسلام لدى الشعوب التركية الإسلامية وفي الدولة العثمانية نفسها ليستوعب كل المؤسسات الدينية الإسلامية في ظل شيخ الإسلام الذي صار منصبه منصباً رسمياً[1].

وقد ازدادت أهمية هذا المركز تألقاً أيام السلطان سليمان القانوني لكثرة ما شهده عصره من تشريعات، كان لشيخ الإسلام فيها دور رئيسي ذلك أن جزءاً كبيراً من هذه التشريعات كانت عبارة عن فتاوى في صورة أسئلة وجّهتها السلطات وإجابات شيخ الإسلام عنها[2].

أما ما هو الدافع لإطلاق هذا اللقب فقد قيلت، في هذا الصدد آراء عديدة منها: إضفاء مزيد من الأهمية على مفتي العاصمة في مواجهة رؤساء الطوائف غير الإسلامية، أو الرغبة في إيجاد نوع من التوازن بين الوظائف القيادية بين الهيئتين الإداريتين الحاكمتين في الدولة[3]، ويرى ألبعض أن محمد الثاني (الفاتح) أراد أن يحذو حذو سلاطين المماليك الذين يستندون إلى الخلفاء العباسيين في القاهرة في دعم سلطتهم، لذلك عمل على أن تكون بجانبه شخصية إسلامية تحمل لقباً دينياً له وزنه وتقديره في نظر الجماهير فاستحدث هذا اللقب[4].

وأنشأ السلطان سليمان القانوني مكتباً خاصاً بشيخ الإسلام أطلق عليه اسم «فتوى خانه» أي دار الإفتاء، حيث عمل بها هيئة من كبار العلماء برئاسة أمين الإفتاء، ومهمتها مساعدة شيخ الإسلام في البحث في المسائل الشرعية التي يطلب إصدار فتاوى بشأنها.

(1) R.W. Bulliet «the shaick al Islam and the Evolution of Islamic society» in: Studia Islamica T.35. Pairs (1972) p.53 - 67.

(2) انظر عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج1، ص402.

(3) مساواة الصدر الأعظم بشيخ الإسلام لم ينصّ عليها رسمياً إلا أيام السلطان عبد الحميد الثاني في الدستور الذي وضعه سنة 1876 في المادة 27. راجع عبد العزيز الشناوي، م. ن، ج1، ص402.

(4) يرى عبد العزيز الشناوي أن هذا أمر مشكوك فيه ويعدّد الأسباب، لمزيد من التفاصيل راجع ج1، ص405 ـ 407.

ولما قضى السلطان محمود الثاني على الإنكشارية سنة 1826 خصّص الدار التي كان يشغلها قائد الإنكشارية في إستانبول لشيخ الإسلام فأصبحت مقراً رسمياً له يمارس فيها اختصاصاته. وكان السلطان هو الذي يختار شيخ الإسلام، ويتسلّم فرمان تعيينه من يده مباشرة[1].

وقد أحيط هذا المركز في الفترة الأولى من الدولة العثمانية بمظاهر التكريم والنفوذ[2] على أن الدور الأهم الذي اختص به شيخ الإسلام، وهو اختصاص على درجة من الأهمية بل والخطورة، هو إصداره فتاوى ذات طابع سياسي تتناول موضوعات تتصل بالسياسة العليا للدولة.

فالسلطان لا يقدم على الحرب دون أن يستصدر فتوى من شيخ الإسلام يقرر فيها أن أهداف هذه الحرب لا تتعارض مع الدين، وكان شيخ الإسلام في هذه الحالة يرسل الوعّاظ إلى المناطق ليعلنوا أن الحرب القادمة التي ستخوضها الدولة هي حرب دينية، وأن على الناس تأييد الجيش قلباً وقالباً، وهو يخوض هذه الحرب. وإذا أرادت الدولة التنازل عن أراض عثمانية لمصلحة دولة أجنبية عليها أن تحصل على فتوى من شيخ الإسلام. والأهم من هذا كله أن عزل السلطان لسبب أو لآخر كان يتطلب فتوى من شيخ الإسلام. وتاريخ الدولة العثمانية حافل بمثل هذه الفتاوى[3].

---

(1) كان اثنان في الدولة يتسلمان فرمان تعيينهما مباشرة من السلطان. وهما الصدر الأعظم وشيخ الإسلام. راجع عبد العزيز الشناوي، م.ن، ج1، ص409.

(2) من هذه المظاهر أنه عند ذهاب شيخ الإسلام لزيارة السلطان كان يخف لاستقباله متقدماً سبع خطوات. بينما لم يكن السلطان يتقدم لاستقبال الوزراء أكثر من ثلاث خطوات. وكان يسمح لشيخ الإسلام بتقبيل كتف السلطان بينما كان لا يسمح للصدر الأعظم إلا بلثم ذيل ثوبه. وفي الاحتفالات الرسمية كان الصدر الأعظم لا يتقدم على شيخ الإسلام بل كانا يسيران جنباً إلى جنب. راجع محمد جميل بيهم، العرب والترك في الصراع بين الشرق والغرب، المطبعة الوطنية بيروت 1957، ص124 ـ 125. أيضاً فيصل شيخ الأرض، نظم الحكم والإدارة في الدولة العثمانية، من عهد مراد جه دوسون أي في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر، الجامعة الأميركية 1942، ص51 ـ 52.

(3) راجع نماذج عن هذه الفتاوى في الملحق رقم (2) ص405 ـ 408.

وقد يبدو من هذه الفتاوى أن شيوخ الإسلام كانوا أداة طيعة في يد السلطان الحاكم أو في أيدي أصحاب مراكز القوى في الدولة العثمانية، يطلبون منهم إصدار فتوى لتبرير أو تفسير إجراء معيّن، وعليه أن يصدع بما يؤمر به[1]. وقلما وجدنا في تاريخ الدولة العثمانية أن شيخ الإسلام تحدى إرادة سلطان[2]، والحق أن السلاطين كانوا شديدي الحرص على تأييد سلطة شيخ الإسلام، لأنهم كانوا يفزعون إلى استغلال سلطته والإفادة منها كلما حلّ بهم أمر أو ألمّت بهم أحوال سياسية عسيرة[3].

ومع أن بعض الكتاب ذهبوا إلى أن شيخ الإسلام كان يتمتع بسلطة دستورية من شأنها أن تقيّد سلطة السلطان بمقتضى حق «الفيتو»، فقد كان باستطاعة السلطان أن يعزل شيخ الإسلام أنّىٰ أراد ذلك[4] وضعف سلطة شيخ الإسلام أو قوتها مرتبط بقوة أو ضعف السلطان، فوجود سلطان قوي محبوب من شأنه أن يجعل سلطة شيخ الإسلام أداة سلبية في يده. هذا مع

(1) عندما قام الهولنديون بإدخال عادة تدخين التبغ في البلاد الإسلامية أيام السلطان أحمد الأول عارض شيخ الإسلام ذلك وأصدر فتوى بمنعه فهاج الجند مع بعض الموظفين حتى اضطروه لإباحته. راجع على حسّون، تاريخ الدولة العثمانية وعلاقاتها الخارجية، دمشق 1980، ص89.

(2) تذكر مصادر التاريخ العثماني أن شيخ الإسلام الشيخ جمالي تحدى إرادة السلطان سليم الأول الذي أراد أن يجبر المسيحيين في الدولة على اعتناق الإسلام وقد طلب إلى الشيخ جمالي إصدار فتوى في ذلك، وصدرت الفتوى كما أراد السلطان ثم تبيّن لشيخ الإسلام أن السلطان عرض عليه الموضوع بشكل غير سليم فما كان منه إلا أن أصدر فتوى سحب فيها الفتوى السابقة وسمح للمسيحيين بالبقاء على دينهم طالما كانوا يدفعون الجزية، فخضع السلطان سليم لهذه الفتوى، وتراجع عن خطوته. راجع عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج1، ص415 ـ 416.

(3) راجع بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلاميةو ص 749.

(4) على أثر الفتنة التي أودت بحياة السلطان سليم الثالث (1789 ـ 1807م) ومعاقبة المتهمين من قبل السلطان محمود الثاني (1807 ـ 1839) لم يدخل السلطان لقتل شيخ الإسلام بل عفا عنه. «وأما الشيخ عطاالله شيخ الإسلام السابق فصار نفيه وأعفي من القتل إكراماً للعلم الشريف» راجع إبراهيم حليم، التحفة الحليمية في تاريخ الدولة العلية، ط1، مطبعة ديوان عموم الأوقاف، القاهرة 1905، ص79. في حين أن السلطان مراد الرابع أمر بقتل المفتي أخي زاده دون أن يرعى حرمة لجلال المنصب. راجع دائرة المعارف الإسلامية، مج 13، ص474.

أن احترام السلطان للشريعة كان يرغمه على احترام آراء المفتي ـ أما إذا تولّى سلطان ضعيف السلطة، وكان غير محبوب من رعاياه فسح المجال أمام بروز قوة شيخ الإسلام الذي يستند إلى تلويح الجماهير بالثورة من وراء أسوار القصر. وكان تصريح شيخ الإسلام بأن هذا السلطان لا يحترم الشريعة، وأنه غير صالح للحكم كفيلاً بالتمهيد لخلعه(1). وقد عرفت الدولة العثمانية نمطاً من شيوخ الإسلام كانوا على استعداد لأن يضحّوا بمناصبهم وحتى بحياتهم في سبيل قيامهم بالواجب الشرعي(2).

وما تجدر الإشارة إليه أن سلاطين الفترة الثانية قد أغفلوا هذه السلطة الدينية(3). خصوصاً وأن أصحابها كانوا كثيراً ما يشاركون في المؤامرات السياسية(4). وبعد الحركة الارتجاعية 1909 ضد السلطان عبد الحميد الثاني

(1) راجع أحمد مصطفى، المرجع السابق، ص109.

(2) ذكر أن شيخ الإسلام المولى حسين بن محمد بن نور الله بن يوسف أخي زاده صاح بالجلّاد يأمره بضرب عنق الصدر الأعظم حسين باشا، الذي اتهم بالطعن بذات الرسول (ص) وينسب إليه أنه قال: «إن مَن مات مِن ألف سنة كيف كلامه يعتبر» واحتج الجند وهدّدوا شيخ الإسلام بالقتل إن لم يسحب فتواه. ولكن شيخ الإسلام أصرّ على ضرب عنق ذلك «اللعين» مضحّياً بالوقت نفسه بحياته في سبيل قيامه بالواجب. راجع عبد الكريم غرايبة، تاريخ العرب الحديث 1500 ـ 1918، ج1، ص85. كذلك عبد العزيز عوض، الإدارة العثمانية في ولاية سورية 1864 ـ 1914، ص118. ونرى أيضاً أن السلطان عثمان الثاني (1618 ـ 1622) حرم المفتي جميع امتيازاته لرفضه إصدار فتوى بتحليل أن يقتل الأخ أخاه. راجع دائرة المعارف الإسلامية، مج13، ص474.

(3) عند قيام حركة الإصلاحات في الدولة العثمانية تقلّصت امتيازات العلماء. فإصلاح نظام التعليم أيام عبد العزيز عام 1869 أفقد العلماء جزءاً من امتيازاتهم. راجع عبد العزيز عوض، المرجع السابق، ص243 ـ 266. وأيام محمود الثاني أنشئ مجلس الأحكام العدلية لا علاقة له بالشريعة واستمر بعد عصر محمود الثاني راجع .Niazi Berkes developement of secularism in Turkey, Montreal 1964. p.156 - 157.

(4) تروي المصادر التاريخية الكثير من المؤامرات التي تدخل بها شيخ الإسلام وخصوصاً في الفترة الثالثة من حكم الدولة العثمانية كعزل السلطان مصطفى الرابع (1807 ـ 1808) حيث طلب البيرقدار شيخ الإسلام والوزراء إلى الباب العالي وقال بحضورهم لشيخ الإسلام لنا أمر يتعلق بالدين والدولة يقتضي الذهاب إلى دار السلطنة هيا بنا، فاندهش الشيخ وأبطأ في حركته. فلما وصلوا إلى باب السرايا الأوسط طلب مرجان آغا باش آغا السرايا وقال له إن عموم رجال الدولة والعلماء =

(1876 ـ 1909) قلّصت جماعة الاتحاد والترقي من نفوذ شيخ الإسلام وسائر علماء الدين فانتزعت منهم سلطة الإشراف على القضاء والتعليم ثم عندما ألغي نظام السلطنة عام 1922 ألغي معه منصب شيخ الإسلام[1].

وقد ذكر أن مشايخ الإسلام منذ القرن الثالث عشر الميلادي كانوا كلهم تقريباً من الصوفية. بل ويدّعون انتساباً إلى الرسول (ص)[2].

ب ـ **القضاة**: القاضي هو نائب السلطان في الشؤون الشرعية، والذي لقبه السلطان بـ: «أقضى القضاة المسلمين، أولى ولاة الموحّدين، معدن الفضل واليقين قاضي محروسة. . . زيدت فضائله»[3].

ولما كان الطابع العسكري هو ميزة الدولة العثمانية منذ قيامها، لذلك قامت قوانينها على أساس عسكري، فمن الطبيعي أن يكون قاضي العسكر على رأس الهيئة القضائية[4].

ويبدو من دراسة المصادر العثمانية أن السلطان مراد الأول هو الذي أحدث هذا المنصب[5]. وكان قاضي العسكر، أو قاضي القضاة، على رأس النظام

= وأعيان روميلي والأناضول يريدون إعادة جلوس السلطان سليم الثالث، فلذا جئنا هنا، فاخرجوا السلطان سليم لإجلاسه. ثم أرسلوا شيخ الإسلام إلى السلطان مصطفى ليخبره بذلك. فلما أخبره غضب غضباً شديداً وقال أنت متفق معهم حتى جئت إلى هنا لخلعي والله لأقطعنك إرباً إرباً فأراد الشيخ الاعتذار فلم يقبل. راجع إبراهيم حليم، التحفة الحليمية، ص191. وبعد وفاة شيخ الإسلام سنة 1807 وجهت بذلك ضربة مباشرة إلى السلطان سليم الثالث لأن شيخ الإسلام المتوفى كان من أنصاره ومن المؤيدين لبرنامجه الإصلاحي وجاء شيخ الإسلام الجديد محمد عطاالله ليقود العناصر الرجعية ويتحالف مع الإنكشارية ضد العرش. راجع عمر عمر، المرجع السابق، ص262.

(1) راجع عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ص419 ـ 420.

(2) راجع مجلة الاجتهاد، العدد 3 ربيع 1989، ص290.

(3) راجع عبد العزيز عوض، المرجع السابق، ص 113.

(4) أنظر بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، 478.

(5) في سنة 763هـ عيّن السلطان مراد الأول شاهين لالا «سر عسكر» وعيّن خليل جاندرلي قاضي بروسه بوظيفة «قاضي عسكر» لينظر في قضايا عساكر الجيش وهو أول من تقلّد هذه الوظيفة المحدثة. راجع إبراهيم حليم، التحفة الحليمية، ص41.

القضائي وكان مقرّه في العاصمة يشرف على أعمال سائر القضاة في أنحاء الدولة كافةً، ويقوم بترشيح من يقع عليه اختياره ليشغل منصباً قضائياً، ويعدّ حركات تنقل وترقيات القضاة، تعاونه أجهزة فنية وإدارية مختصة[1].

وفي سنة 1480م أيام السلطان محمد الثاني أنشئ منصب ثانٍ لوظيفة قاضي عسكر وأطلق على شاغله لقب قاضي عسكر الأناضول، بينما أطلق على القاضي الأول لقب قاضي عسكر الروميلّي[2]. وهكذا قسّمت الدولة العثمانية إلى منطقتين قضائيتين هما الروميلّي والأناضول. وكان قاضي عسكر الروميّلي يصحب الجيش العثماني حين يتوغل في أوروبا ويخوض المعارك، ويعيّن جميع القضاة العاملين في أوروبا، بينما يمارس قاضي عسكر الأناضول العمل نفسه في آسيا.

وأيام السلطان سليم وابنه السلطان سليمان وإزاء التوسع الكبير الذي شهدته الدولة العثمانية. أنشئ منصب قاضي عسكر ثالث شملت ولايته القضائية معظم الأقاليم الإفريقية التي خضعت لحكم العثمانيين[3].

وكان قضاة العسكر أعضاء في الديوان الأمبراطوري يشتركون مع رئيسه الصدر الأعظم في النظر في القضايا التي تعرض على محكمة الديوان وكان قاضي العسكر أعلى رتبة من شيخ الإسلام، إلا أن سليمان القانوني جعل شيخ الإسلام يأتي بعد السلطان مباشرة[4]، ويعلو قضاة العسكر في الأهمية والمركز[5].

---

(1) راجع عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج1، ص423 ـ 424.

(2) تقول الروايات إن أحد الصدور العظام وهو محمد قرمان باشا خشي أن يتضاءل نفوذه إزاء نفوذ قاضي العسكر فاقترح على السلطان محمد الثاني أن ينشيء منصباً ثانياً لهذه الوظيفة يختص شاغله بقضاء الأناضول، بينما يختص الأول بقضاء البلقان وبقية الأراضي العثمانية في الدولة. راجع عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج1، ص424.

(3) راجع بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص378. كذلك عبدالعزيز الشناوي، المرجع السابق، ج1، ص425.

(4) راجع بعد الرؤوف سنو، المرجع السابق، ص50.

(5) عبد الرؤوف سنو، المرجع السابق، ص49.

ويلي قاضي العسكر في الأهمية مجموعة من القضاة الكبار يلقب كل واحد منهم بالملاّ وهي من أصل عربي «مولى» وتعني السيّد. وهم قضاة العاصمة إستانبول وضواحيها الثلاث[1] وكان هؤلاء الأربعة يحضرون جلسة الديوان الإمبراطوري مرة في الأسبوع، ويحلّون محل قاضي العسكر. ثم يلي هؤلاء قاضي مكة والمدينة، ثم قاضيا عاصمتي السلطنة سابقاً بروسه وأدرنة ثم قاضي مركزي الخلافة الإسلامية دمشق والقاهرة[2]، ثم قضاة بيت المقدس، أزمير، حلب، لاريسا وسالونيك[3].

وكان شيخ الإسلام يعيّن هؤلاء القضاة بموجب فرمان سلطاني، ويشغلون منصبهم مدى الحياة، فلا يُرقّعون إلا إلى منصب شغر بموت صاحبه[4].

ويلي القضاة الكبار مجموعة من القضاة الصغار يعملون في عشر مدن من الدرجة الثانية في الإمبراطورية العثمانية[5].

ثم يليهم القضاة العاديون الذين يباشرون القضاء في المدن الصغيرة. وكان هؤلاء القضاة يعينهم قاضي العسكر في المنطقة القضائية التابعة له. وكان يرتبط بكل قاض عدد من النواب في أقسام المدينة المختلفة أو في القرى الكبيرة، يصدرون أحكامهم نيابة عن القاضي، ويختلف عددهم من مدينة إلى أخرى[6].

---

(1) كانت العاصمة إستنانبول تقسم إلى ثلاث ضواحٍ هي اسكودار. غالاطة وأيّوب.

(2) انظر عبد الكريم رافق، المرجع السابق، ص84 ـ 85.

(3) كان عدد القضاة الكبار يختلف من عصر إلى عصر. فالشناوي يذكر ان عددهم في القرن الثامن عشر هو سبعة عشر قاضياً. أنظر عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج1، ص428 بينما يذكر غرايبة أن عددهم هو سبعة وعشرون قاضياً. راجع عبد الكريم غرايبة، تاريخ العرب الحديث، ج1، ص78.

(4) انظر عبد الكريم غرايبة م.ن، ج1، ص79.

(5) هذه المدن هي: مرعش ـ بغداد ـ بوسنة ـ سراي ـ صوفيا ـ بلغراد ـ عينتاب ـ كوتاهية ـ قونية ـ فيلوبو بوليس وديار بكر. راجع عبد العزيز غرايبة م. ن، ج1، ص79.

(6) مثلاً مدينة القاهرة كان فيها أحد عشر نائباً للقاضي. راجع عبد العزيز عوض، المرجع السابق، ص116 ـ 117. أيضاً عبد الكريم غرايبة، المرجع السابق، ج1، ص79.

وكانت الدولة العثمانية تكثر من حركات التنقلات بين القضاة، إذ نادراً ما بقي قاض في منصبه أكثر من عام واحد إلا في حالات قليلة[1].

ولم ينتمِ القضاة إلى عنصر أو أصل معيّن فقد وجد بينهم التركي والعربي والكردي والسلافي. ولم يتسع سلك القضاء إلى طبقة العبيد (قولي ـ عبيد السلطان) بل كانوا جميعاً من الأحرار ومن أصل إسلامي. كما نشأوا جميعاً نشاةً إسلامية وتلقوا تعليمهم في مدارس الأحرار الإسلامية.

ولما كان جميع رجال سلك القضاء الرسميين على المذهب الحنفي وهو مذهب الدولة الرسمي، فقد أحدثت مناصب قضائية ليفصل قضاتها بموجب مختلف الشرائع، فكان هناك قضاة شافعيون ـ مالكيون ـ حنابلة ـ دروز ونصارى[2].

ولم تقتصر صلاحيات القاضي على الفصل بين المتخاصمين بل كان يشرف إشرافاً تاماً على سير العدالة في منطقته القضائية، بحيث أصبح رقيباً على الوالي والدفتر دار والجند والأوقاوف والجمارك والأسواق وتسجيل العقود. وكان يتمتع بصلاحيات تمكنه من إنصاف الناس من والٍ ظالم. وتتحدث المراجع عن أن القاضي استطاع أحياناً أن يعزل أو ينقل مثل هذا الوالي. وتدخل لرفع مظالم الجند ونجح في أحيان كثيرة[3].

وقام القاضي بمراقبة الأسعار، وتأمين المواد الغذائية للمدن[4] وقد اعتبره

(1) راجع عبد الكريم غرايبة، ص80، أيضاً عبد الرؤوف سنو، المرجع السابق، ص50.

(2) انظر عمر عبد العزيز عمر، المرجع السابق، ص410 أيضاً عبد الكريم غرايبة، المرجع السابق، ج1، ص80 ـ 81.

(3) راجع جب وبوون، المجتمع الإسلامي والغرب، ج1، ص201 أيضاً عبد الكريم رافق، المرجع السابق، ص84 ـ 85.

(4) عندما اشتدت أزمة الخبز مرّة في دمشق ورفع الناس شكواهم إلى الوالي أسعد باشا العظم قال لهم: «اذهبوا إلى المحكمة واشتكوا حالكم إلى القاضي». راجع عبد العزيز عوض، ص112، أيضاً غرايبة، المرجع السابق، ج1، ص81.

الناس مسؤولاً عن مكافحة الغلاء، فإذا فشل في مهمته ثاروا[1]. كذلك أشرف القاضي على الأخلاق العامّة[2] وكان هو المشرف الأول على تنفيذ القوانين وأوامر السلطان. فإذا ورد فرمان وجب تسجيله أولاً لدى القاضي ليعمل على تنفيذه، إن لم يكن مخالفاً للشريعة.

ولم يتقاضَ القاضي ونوّابه رواتب معينة من الدولة على عملهم بل أخذوا رسوماً على القضايا من المتخاصمين[3].

وتمتع القضاة في الدولة العثمانية بسمعة طيبة كقضاة عادلين نزيهين حيث لم يكن الحصول على العدالة امتيازاً للأغنياء الذين يستطيعون شراء العدالة أو دفع تكاليف الخصام. بل استطاع كل إنسان أن يحصل على العدل والإنصاف حتى ولو كان خصمه الوالي أو السلطان. ولكن هذا لا يمنع من وجود قضاة مرتشين أو غير عادلين كما يحدث في كل عصر. وقد سارعت السلطات المسؤولة لمعاقبة هؤلاء. ولكن إكراماً منها لمنزلة القضاء الرفيعة لم توقع عقوبتي الإعدام ومصادرة الأموال بالقضاة بل اكتفت بعزلهم ونفيهم[4].

وقد تعرّض النظام القضائي إلى الإصلاح من فترة إلى أخرى ليتلاءم مع وضع الدولة في مراحلها المختلفة[5].

---

(1) يتحدث جب وبوون في كتابهما عن ثورة الناس ضد الغلاء في أسعار الخبز في دمشق «وهجم الناس على المحكمة، وطردوا القاضي، ونهبوا الأفران. . . وهزموا القاضي وقتلوا بعض أعوانه، ونهبوا المحكمة، وهرب القاضي إلى فوق الأسطحة هو ونائبه. راجع جب وبوون، المرجع السابق، ج2، ص125 ـ 127.

(2) عاقب القاضي في دمشق مرة شخصاً كان يذيع إشاعات تثير الرعب والذعر بين الناس. كذلك عاقب قاضي حلب مرة قنصل الإنكليز بتهمة إقلاق الراحة العامّة. كما منع الأجانب من استخدام العربات لأن أصواتها مزعجة. راجع عبدالكريم غرايبة، المرجع السابق، ج1، ص82.

(3) انظر جب وبوون، المجتمع الإسلامي والغرب، ج2، ص125.

(4) ارجع إلى عبد الكريم غرايبة، المرجع السابق، ج1، ص84 ـ 75.

(5) للاطلاع على إصلاح نظام القضاء العثماني راجع عبدالعزيز عوض، المرجع السابق، ص120 ـ 138.

ج ـ **نقيب الأشراف**: ومن بين الوظائف الدينية في الدولة العثمانية نقابة الأشراف. والأشراف هم الذين يتحدّرون من سلالة النبي (ص) وكانوا يعرفون أيضاً باسم آخر هو «السيّاد» فيذكر اسم الشريف مسبوقاً بكلمة سيّد[1]. وقد تميزوا بلباس خاص حيث كان لهم الحق دون سواهم في ارتداء العمامة الخضراء[2].

ويذهب بعض المراجع إلى أن منصب نقيب الأشراف في الدولة العثمانية قد تأسس في عهد السلطان بايزيد الثاني (1481 ـ 1512)[3] وكان السلطان هو الذي يعيّن نقيب الأشراف في منصبه ويختاره من بين كبار القضاة، وتعيينه يكون لمدى الحياة، ومقرّه في العاصمة إستانبول. وله سلطة على نقباء الأشراف في الولايات فهو الذي يعيّنهم، ويرعى شؤونهم، ويتولى تنفيذ

(1) ذكرت الدكتورة ليندا شليشر من جامعة مين في دراسة لها عن أعيان دمشق في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر أن مئات من الأشراف الذين يرد ذكرهم في كتب التراجم يمثلون 26 عائلة دمشقية. ويبدو أن بعض هذه العائلات كان يتمتع بحق الشرافة على غيره. وأن نصف أفراد هذه العائلات كانوا يعرفون بالحسيني أو الحسني أي بانحدارهم من الرسول (ص) عن طريق أحد سبطيه ولأن شرفها قد انحدر عن طريق الأب فهي أنقى الأشراف نسباً. أما أفراد العائلات الأخرى فكانوا يعرفون بالسيد دون ذكر الحسني أو الحسيني وذلك لوصول الشرفية عن طريق الأم أو الزواج بنساء من الأشراف. راجع المؤتمر الدولي الثاني لبلاد الشام الجزء الأول جامعة دمشق كلية الأداب 1978، ص328.

(2) راجع عبد الكريم رافق، المرجع السابق، ص6. أيضاً عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج1، ص440.

(3) يذكر عبد الكريم رافق أن هذا المنصب أسس في عهد بايزيد الثاني. راجع عبد الكريم رافق، المرجع السابق، ص86. بينما يذكر الدكتور طارق نافع الحمداني في مقالة له في المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية أن نقابة الأشراف قد عرفت على أيام الدولة العربية في زمن العباسيين. ولكن هذا المنصب قد شغر في فترات الاضطراب التي أعقبت احتلال بغداد في عام 1258م إلى أن جاء السلطان سليمان القانوني عام 1534م وأسند هذا المنصب إلى الشيخ زين العابدين القادري الكيلاني من أحفاد عبدالقادر الكيلاني وبقي أفراد هذه الأسرة يتولون هذا المنصب ما يقرب من 450 سنة دون انقطاع. راجع المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية العدد الأول والثاني. جانفي/ يناير 1990، ص128. وذكر الدكتور عبد الرؤوف سنو أنه منذ نهاية القرن السابع عشر كان هناك منصب هامّ في الدولة العثمانية هو مركز نقيب الأشراف. راجع عبد الرؤوف سنو، المرجع السابق، ص52.

العقوبات عليهم[1]. وكان يساعده جهاز فني وإداري يسعى لتقصّي الحقائق عن الأشراف وأوضاعهم وما إلى ذلك[2]. وقد تمتع الأشراف في الدولة العثمانية بامتيازات كبيرة ليس أقلّها نظرة الاحترام التي حباهم بها السكان. بل كانوا يتمتعون بعدد من الامتيازات القانونية والاقتصادية[3]. وكان أهمها استثناءهم من الخدمة العسكرية بالإضافة إلى تمتعهم بريع ممتلكات خاصة أوقفت على شرفهم. وكانوا يتسلّمون منحاً في وقت الحج. وكان لهم محاكمهم الخاصة فلم يخضعوا لسلطة المحاكم العثمانية بل كانوا يحاكمون في محاكم قضاتها من الأشراف[4].

مع أن الوظيفة الأساسية لنقابة الأشراف كانت تتعلّق بأمور المتحدّرين من سلاسة الرسول (ص) وضبط أنسابهم وتدقيقها، إلا أن دورها لم يبق مقتصراً على هذا الجانب، وإنما امتد ليشمل القيام بقضايا اجتماعية تتعلّق بالدفاع عن مصلحة الطبقة العامّة وحقوقها. وخير دليل على ذلك ما أورده بعض المراجع أن نقيب الأشراف في بغداد ترأس في سنة 1778 قيادة أحد الأحياء في هذه المدينة وهو حيّ باب الشيخ الكبير ـ ضد القيادة العثمانية العاجزة عن حماية البلاد[5]، ما يؤكد أن نقابة الأشراف قد أصبحت في ذلك الوقت أبرز القوى المنظمة الرئيسية في الوقوف إزاء السلطات الرسمية القائمة. ففي مصر عندما فقد المصريون ثقتهم بالأتراك الذين دفعوا بهم إلى

(1) لا يمكن إعدام أي فرد منهم إلا بعد موافقة نقيبهم. راجع عبد الرؤوف سنو، المرجع السابق، ص53.

(2) تسلّل إلى صفوف هؤلاء العديد من المدّعين لذلك لم تكن تصرفاتهم فوق مستوى الشبهات. راجع عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج1، ص440.

(3) راجع ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، دار النهار، بيروت 1968، ص60.

(4) راجع ليندا شيلشر، المؤتمر الدولي الثاني لبلاد الشام، ج1، ص327 ـ 328.

(5) راجع مقالة الدكتور طارق نافع الحمداني، بعض جوانب الحياة الاجتماعية في مدينة بغداد ومصادر وثائقها، المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية العدد الأول والثاني، جانفي/ يناير 1990، ص128 ـ 129.

الثورة ضد الفرنسيين، وبعد أن أشعلوا نيرانها تركوهم وحدهم يَصلَوْنَ لهيبها ويحملون أوزارها ما دفع سيد السادات نقيب الأشراف إلى التعبير عن شعور المصريين نحو الأتراك بعد فشل هذه الثورة في الكتاب الذي وجهه إلى عثمان كتخدا الدولة والذي يقول فيه: «ألزمتم الغني والفقير والكبير والصغير إطعام عسكركم الذي أوقع بالمؤمنين الذلّ. وبلغ في النهب غاية الغايات فكان جهادكم في أماكن الموبقات والملاهي. أخفتم أهل البلد بعد أمنها، وأشعلتم الفتنة ثم فررتم فرار الفيران من السِنَّور»[1].

وأصبحت طائفة الأشراف الطائفة الوحيدة التي أمكن للسكان المحلّيين أن يعبّروا بوساطتها عن ازدياد قوتهم، وأن يقاوموا ظلم الإنكشارية، وفي هذا المجال كان للأشراف في حلب اليد العليا[2].

وقد لعب الأشراف في بلاد الشام دوراً هاماً فاق دورهم في بقية مناطق الإمبراطورية العثمانية وخصوصاً في ولاية دمشق حيث برزوا على الصعيد السياسي إثر ضعف (اليرلية) أي (الإنكشارية المحلية) أمام منافسة (القابي قول) أي (جيش الباب العالي) والولاة خلال القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر[3].

ويبدو أن نقابة الأشراف في الفتر الثانية من حكم الدولة العثمانية بدأت تفقد أهميتها، خصوصاً بعد أن كثر الساعون إليها[4]. فاستخدمت الرشاوى

(1) راجع حسين مؤنس، الشرق الإسلامي في العصر الحديث، القاهرة ط2، 1938، ص97.

(2) عن صراع الإنكشارية والأشراف في حلب راجع Mantran. op. cit. p.376 - 378. أيضاً جب وبوون، مرجع سابق، ج2، ص30.

(3) انظر عبد الكريم رافق، مرجع سابق، ص86.

(4) بلغ التنافس ذروته في الحجاز، للاطلاع على المزيد من التفاصيل حول الصراع على الشَّرافة في الحجاز. راجع رجب حراز، الدولة العثمانية وشبه الجزيرة العربية 1840 ـ 1909، القاهرة 1970، ص103 ـ 105.

والوساطات في العاصمة لعزل نقيب أو نفيه، من أجل الحلول محله[1]. وتكفي مراجعة تراجم هذه الفترة للتدليل على ذلك[2].

وفي نطاق الأشراف تجدر الإشارة إلى منصب آخر غير نقيب الأشراف هو أمير العلم، الذي يحمل علم السلطان ويسير به في المواكب الرسمية والعسكرية ويتقدم على جميع أفراد الجيش[3] وضبّاطه.

إضافة إلى هذه الوظائف الأساسية كانت هناك وظائف دينية أقل أهمية ومنها:

د ـ **المفتي**: وكانت مهمته إصدار الرأي الفقهي والشرعي في المسائل التي

(1) ذكر عبد العزيز الشناوي أن أفّاقاً تركياً استطاع أن يستصدر من السلطان فرماناً في تشرين الثاني 1802 بتعيينه نقيباً للأشراف في مصر بدلاً من السيد عمر مكرم ولم يستطع الباشا العثماني في ذلك الوقت وهو محمد خسرو باشا أن يتجاهل فرمان السلطان. فقلد هذا الباشا نقابة الأشراف إلى هذا الأفاق التركي واسمه يوسف أفندي في 2 شباط 1802 ولكن أعيدت نقابة الأشراف إلى السيد عمر مكرم في 18 نيسان 1802م بعد مساع بذلت لدى السلطان في إستانبول. راجع عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج1، ص440 ـ 441.

(2) مثلاً يذكر خليل مردم بك في ترجمة للسيد حمزة بن حمزة الحسيني فيقول: هو السيد حمزة بن يحيى بن حسن عبد الكريم المعروف كأسلافه بابن حمزة الحسيني الدمشقي الحنفي، نقيب السادة الأشراف بدمشق وابن نقيبها... رحل إلى القسطنطينية فمكث فيها مدة ثم صارت له نقابة الأشراف... ثم رحل إلى دمشق ثم عزل عن النقابة وبعد برهة عادت إليه، وعزل منها مراراً وتعود إليه إلى أن ولّي على دمشق الجنبجي فوشى حساده به عنده فأحضر الوزير أمراً سلطانياً بإشخاصه إلى بيت المقدس فرحل إليها ومكث بها مدة ثم جاء العفو السلطاني على يد الوزير المذكور فدخل دمشق معززاً مكرّماً. راجع أعيان القرن الثالث عشر في الفكر والسياسة والاجتماع تأليف خليل مردم بك، ص21 ـ 22. ويذكر الشطّي في ترجمة أحمد أفندي العجلاني أنه ولّي نقابة الأشراف بعد وفاة عمّه محسن أفندي وأخيه راغب أفندي ولما كانت حادثة النصارى بدمشق سنة 1276هـ نفي المترجم إلى قبرص وتوفي هناك سنة 1277هـ وقد وجهت النقابة بعده إلى المحدث الشيخ أحمد مسلم الكزبري ثم إلى أحمد أفندي منجك العجلاني ثم إلى السيد صالح أفندي تقي الدين ثم أعيدت إلى سلفه العجلاني ثم انتقلت إلى أبي السعود افندي الحسيبي ثم إلى السيد أديب أفندي تقي الدين الموجود الآن 1334هـ فسبحان محوّل الأحوال. راجع الشطي، المصدر السابق، ص27.

(3) راجع عبد العزيز الشناوي، مرجع سابق، ج1، ص440.

يطلب منه بحثها، فيعكف على دراستها في ضوء مذهب الإمام أبي حنيفة ثم يسجل رأيه كتابة على ورقة معدّة ومختومة من قبل. وهذا الرأي يسمى «فتوى». وكان المفتي يقوم بمهام منصبه إلى جانب القاضي ولكن مركزه يأتي بعد مركز القاضي[1]. وكان المفتون يعيّنون في المدن الهامّة، ومراكز الولايات، ويظلون في مناصبهم مدى الحياة. وقد اختير المفتون الذين اعتمدتهم الدولة العثمانية من المذهب الحنفي. وسمح لأتباع المذاهب الأخرى اختيار مفتين من قبلهم واعترفت بهم الدولة[2]. وليس بالضرورة أن يكون المفتي من أبناء المدينة التي يمارس فيها عمله.

ولا يتقاضى المفتي راتباً من الدولة لقاء الخدمات التي يقدمها إلى عامّة الشعب، إنما كان يطلب رسوماً لقاء إصدار الفتاوى تحدد قيمة هذه الرسوم بحسب العريضة المقدّمة. وكان من النادر أن يرفض أيّ رسوم تقدّم له[3].

ولقد قام المفتون في مراكز الولايات بدور هامّ في مختلف المجالات، وأثروا على سير الأحداث فيها[4]. وإليهم يعود الفضل في بقاء الدولة العثمانية وتفوّقها لأنهم أسهموا إلى حد كبير في بقائها متماسكة[5]. وقد وصل عددهم في الدولة العثمانية إلى ما يزيد عن المئتين[6].

ومن هذه الوظائف ما كان على اتصال مباشر بالسلطان مثل:

---

(1) راجع عبد العزيز عوض، مرجع سابق، ص118. أيضاً عبد الكريم غرايبة، مرجع سابق، ج1، ص85.

(2) راجع عبد الكريم رافق، مرجع سابق، ص84. أيضاً عبد الكريم غرايبة، مرجع سابق، ج1، ص85 ـ 86.

(3) انظر عبد الرؤوف سنو، مرجع سابق، ص52. أيضاً عبد الكريم غرايبة، مرجع سابق، ج1، ص85.

(4) أنظر عبد الكريم رافق، مرجع سابق، ص84.

(5) راجع عبد العزيز الشناوي، مرجع سابق، ج1، ص434.

(6) عبد العزيز الشناوي، مرجع سابق، ج1، ص432.

هـ ـ **خوجة السلطان**: أي معلّم السلطان، وهو بمنزلة مستشار السلطان الديني لذلك ظفر بتقدير عميق من السلطان وحاشيته[1].

و ـ **الإمامان**: يؤمّ كل واحد منهما السلطان في صلاته بالتناوب، وذلك داخل القصر أو خارجه وحيث يؤدي السلطان صلاة الجمعة، ويلحق بالإمامين مجموعة من المؤذنين يرفعون الأذان في مساجد القصور، أو في المسجد الذي يقع عليه اختيار السلطان لأداء صلاة الجمعة[2].

وقد قام هؤلاء بدور هامّ في الدولة على أساس أنهم كانوا على اتصال مباشر بالسلطان بحكم وظيفتهم.

ز ـ **وظائف دينية أخرى**: ومن الوظائف الدينية أيضاً كان موظفو الجوامع وهم: الإمام وخطيب الجامع والواعظ والمؤذن والقيّم[3] ولا يرقى مستوى هؤلاء

(1) يجعل فيصل شيخ الأرض هذه الوظيفة في الطبقة الأولى للموظفين الذين ينتمون إلى هيئة العلماء ويقول إن هذه الوظيفة كانت تعطى فيما مضى إلى العلماء الذين يتوصلون فيما بعد إلى المراكز الأولى في الحكم، فبعد انهزام بايزيد الأول أمام تيمورلنك كوفئ معلّم ابنه محمد الأول الذي لقب ببايزيد صوفي على خدماته بأن عيّن قاضي عسكر لأنه اشترك بصورة فعالة في إعادة السلطة وبما أبداه من نصائح حكيمة إلى السلطان، وكثيرون من السلاطين الذين خلفوا السلطان محمد الأول قد رقوا معلّميهم إلى المراكز الأولى في القضاء، فعثمان الثاني عيّن معلمه رئيساً لهيئة العلماء ثم تزوّج ابنته وقد توصل في زمن محمد الثاني الخوجة سعدالدين الشهير وهو أول من كتب تاريخ الدولة العثمانية إلى منصب الإفتاء محتفظاً في الوقت نفسه بلقب خوجه، والأمر نفسه حصل لسعيد فيض الله زمن حكم مصطفى الثاني إلا أن ترقّيه السريع الذي ينافي قوانين هيئة العلماء وسلوكه الفاضح وسوء استعمال ثقة السلطان به أدّت كلها عام 1703م إلى سقوطهما هو والسلطان معاً. ومنذ ذلك الوقت لم يتوصل هؤلاء العلماء قط إلى المناصب العالية. وزال ما كان لرتبتهم من بهاء. راجع فيصل شيخ الأرض، المرجع السابق، ص504.

(2) راجع عبد العزيز الشناوي، مرجع سابق، ج1، ص434 ـ 435. أيضاً فيصل شيخ الأرض، المرجع السابق، ص504.

(3) الإمام هو الذي يؤم المصلين يومياً. الخطيب هو الذي يلقي خطب صلاة الجمعة وعيدي الفطر والأضحى ويؤم المصلين في صلاة الجمعة والعيدين. والواعظ هو الذي يلقي دروساً دينية في رحاب المساجد. المؤذن هو الذي يرفع الأذان للصلوات الخمس. القيّم هو الذي يشرف على موظفي الجامع ويرافق حضورهم في الوقت المناسب وأداءهم لأعمالهم على الوجه الأكمل. راجع عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج1، ص448 ـ 449.

الموظفين إلى مستوى أصحاب الوظائف الأساسية، لأن مستواهم العلمي دون مستوى أولئك. كما أن نفوذهم لم يكن كبيراً في دوائر الحكومة العثمانية، إنما كانوا موضع تقدير واحترام من الجماهير[1].

وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن التعليم في المجتمع الإسلامي العثماني لم يكن من مسؤولية الدولة، بل كان جزءاً أساسياً من مهامّ الهيئة الإسلامية. ذلك أن الإسلام في قرونه الأولى قد جعل رجال الدين والفقهاء يمارسون التعليم ويحتكرونه، وعندما جاءت الدولة العثمانية اقتبست نظام التعليم الإسلامي، وجعلته يقوم أساساً على التعاليم الدينية، وأناطت بالهيئة الإسلامية مهمّة التعليم، هذا التعليم الذي لم يختلف في طريقته عن التعليم في مدارس تحفيظ القرآن أو الكتاتيب. وإذا ما أدركنا أن المسجد كان يقوم بمهامّ المدرسة، حيث إن معظم المدارس كانت ملحقة بالمساجد، عرفنا إلى أي مدى كان تأثير رجال الدين في الدولة العثمانية[2].

والواقع أن الدولة العثمانية قد اهتمت بهذا الجهاز الديني وأخضعته لتنظيم رسمي. فالقضاة الذين يقضون بالشرع، والمفتون الذين يفسرونه والأساتذة الذين يدرّسونه في المدارس وحتى موظفو الجوامع كانوا كلهم منتظمين في هيئة رسمية لها نظامها ولها رتبها، وكانت هذه الهيئة التي ساعد السلاطين على قيامها تشكل جزءاً بارزاً في الجهاز الإداري العثماني[3].

وفي الواقع إن أفراد الجهاز الديني كانوا يقومون بدور ضروري كصلة معنوية وإلى حدّ ما كصلة إدارية بين السلطان ورعاياه. فبوساطتهم كان السلطان يعلن أعماله وأحكامه على الشعب، وبوساطتهم كان يؤثر على الرأي العام المسلم. وكانوا بدورهم الناطقين باسم الرأي العامّ، يبلغون السلطان

(1) راجع عبد العزيز الشناوي، مرجع سابق، ج1، ص448.

(2) راجع عبد الرؤوف سنو، مرجع سابق، ص44 ـ 45.

(3) راجع عمر عبد العزيز عمر، مرجع سابق، ص57.

شكاوى مختلف فئات الشعب ويُسمعونه ضمير أهل السنة والجماعة. وكانوا يشتركون في النشاط السياسي في العاصمة وفي عواصم الولايات كأنْ يُفتوا مثلاً بما يبرّر خلع الحكام، إلا أنهم لم يسهموا بشكل بارز في الحركات التي كانت تحصل ضد السلطان. بل كانوا يبدون موالين له يستدرّون له عطف الشعب وولاءه[1].

وكان عدد أفراد هذا الجهاز يزداد على مرّ السنين. وتأثيرهم في الناس وفي الشؤون العامّة كان يشتد بنسبة ازدياد عددهم من ناحية، وبنسبة ازدياد ضعف الدولة العثمانية وفساد أمورها من ناحية أخرى. ففي عصر الانحطاط أخذت الدولة تلجأ إلى وساطتهم في كثير من الأمور، وتسعى إلى استرضائهم في شتى المناسبات حتى أنها كانت تطلب إليهم مساعدة الولاة. لذلك أصبح أصحاب المطامع في تولّي المناصب يسعون وراء إغرائهم لتحقيق أغراضهم الخاصة[2].

وما تجدر ملاحظته أنه في الوقت الذي كان عددهم يزداد ونفوذهم يشتد أخذ مستواهم العلمي ينحطّ، وثقافتهم الدينية تتردّى بشكل ملحوظ، وصارت تشتد بينهم ضروب من التعصب الأعمى، وتنتقل منهم إلى الناس، وتستولي حتى على عقول الحكام والسلاطين[3]. فأخذت هيبة العلماء وسمعتهم بالانحطاط وزاد نموّ الفساد في سلوكهم، حتى أن

(1) عمر عبد العزيز عمر، المرجع السابق، ص58.

(2) حول هذا الموضوع ارجع إلى ساطع الحصري، المرجع السابق، ص51 ـ 52.

(3) كتب التاريخ العثماني حافلة بمثل هذه الأمثال. فهذا سلطان يطلب من شيخ الإسلام أن يقوم بـ«استخارة» لمعرفة أكفأ الرجال لمنصب الصدارة العظمى... وذلك سلطان يستبعد أحد المرشحين لأنه سمع من أحد العلماء أن أسمه لم يكن من الأسماء التي تقترن باليُمْن. وهذا قائد يتوقف عن الحركات العسكرية انتظاراً لحلول أشرف الساعات التي يعيّنها المنجّمون: وذلك القائد يمتنع عن الهجوم ليلاً وفق اقتراح مستشاره العسكري لأن العلماء الذين كانوا يرافقون الجيش قالوا له: «إن الهجوم ليلاً لا يتفق مع شعائر الإسلام». راجع ساطع الحصري، م.ن، ص52.

الوظائف العليا كانت تباع منذ نهاية القرن الثامن عشر إلى أشخاص غير مناسبين لتولّيها، ما أدّى إلى حدوث المكايد واشتداد الصراع بين كبار العلماء وصغارهم وبين كبار العلماء أنفسهم[1].

- **السلاطين ورجال الدين**: يقول كارل بروكلمان عند حديثه عن حضارة الأتراك العثمانيين: «لقد تمّ للسلطان من السلطة المطلقة في رعاياه أكثر مما تمّ لأيّ حاكم غربي معاصر»[2]. فالسلطان هو رئيس الدولة، والقائد الأعلى للقوات العثمانية، ورئيس الهيئة الحاكمة وفي الوقت نفسه رئيس الهيئة الدينية الإسلامية الحاكمة، فكانتا أكبر وأهمّ هيئتين حاكمتين تلتقيان في شخص السلطان. وله هيمنته على رؤساء الملل غير الإسلامية. وكان رئيس حكام الولايات والمقاطعات ويسيطر سيطرة تامة على جميع أجهزة الدولة[3].

إلا أن الشريعة تبقى فوق السلطان نفسه[4]. فإلى أي حد التزم السلاطين باحترام الشريعة ومن يمثلها من رجال الدين؟

مما لا شك فيه أن سلاطين الدولة العثمانية، قد حرصوا على تثبيت نوع من العلاقات الودية بينهم وبين رجال الدين من الفقهاء والعلماء ومشايخ الصوفية. وسعوا لإبراز مظاهرهم الدينية من خلال معاني التقديس والتديّن والألقاب التي أطلقوها على أنفسهم حتى أصبحت العلاقة بين السلطان ورجال الدين، كما يقول الدكتور وجيه كوثراني في كتابه الفقيه والسلطان: «نوعاً من التكامل الوظائفي لاستمرارية العلاقة بين الدولة السلطانية التي تفرض عليها ضرورات السياسة أنماطاً من التنظيم والتدبير، وأنواعاً من الحلول والقوانين وأشكالاً من الأعراف والتقاليد من جهة، وبين المجتمع الإسلامي من جهة أخرى، هذا المجتمع الزاخر بتلك

(1) راجع عمر عبد العزيز عمر، مرجع سابق، ص267.
(2) انظر كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص472.
(3) انظر عبد العزيز الشناوي، مرجع سابق، ص343.
(4) المرجع السابق، ص411.

المعطيات الوضعية التاريخية. ولكن الباحث الدائم عن شرعية إسلامية لسياسة الدولة»[1].

وفي الواقع إن أعمال السلاطين كانت تبدو مقيّدة ـ بصورة نظرية ـ بأحكام الشريعة إلا أن رجال الدين قلّما كانوا يتأخرون عن إيجاد الأحكام وإصدار الفتاوى التي تخدم مآرب السلاطين، وتضفي على تصرفاتهم وأوامرهم صفة الشرعية.

واستعراض صفحات التاريخ العثماني تبرز الأعمال التي كان يقوم بها السلاطين مستندين فيها إلى فتاوى من رجال الدين، وهي في جوهرها تبدو بعيدة عن روح الشريعة.

فلقد استنّ سلاطين آل عثمان السنّة الدموية المشهورة التي تقضي بقتل جميع «إخوة السلطان الجديد يوم اعتلائه العرش»[2] واستندوا فيها إلى فتوى تنص على جواز ذلك، بل تقول بوجوب ذلك، «منعاً لحدوث فتنة بالمستقبل»[3] وعندما قرر السلطان سليم محاربة الشاه إسماعيل الصفوي وأمر بقتل جميع الشيعة الموجودين في البلاد العثمانية، استند إلى فتوى صادرة عن رجال الدين تعتبر هؤلاء مرتدّين عن الإسلام[4]. وعندما حارب السلطان سليم دولة المماليك في مصر والشام استند إلى فتوى تقول إن هذه الدولة ـ وهي تأخذ بالمذهب السني كالدولة العثمانية ـ قد أيدت إبّان الحرب العثمانية الفارسية، الفرس وهم شيعة لذلك وجبت محاربة دولة المماليك[5].

ومن المعروف عن العثمانيين شدة تعلقهم بالتقاليد والعادات، والميول

(1) وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، دار الراشد، ط1، بيروت، 1989، ص75.

(2) أثبت محمد جميل بيهم أسماء أربعة عشر سلطاناً أقدموا على قتل أبنائهم أو إخوتهم أو أعمامهم أو أبناء إخوتهم ليتخلصوا من منافستهم لهم ومن أبرز هؤلاء السلطان محمد الثالث ابن مراد الثالث الذي أمر بقتل جميع إخوته وكان عددهم خمسة عشر أميراً في الوقت نفسه الذي وارى فيه جثة والده السلطان مراد الثالث. راجع محمد جميل بيهم، فلسفة التاريخ العثماني، ج2، ص15 ـ 16.

(3) راجع ساطع الحصري، المرجع السابق، ص32 ـ 33.

(4) ساطع الحصري، المرجع السابق، ص32 ـ 33.

(5) انظر عبد العزيز الشناوي، مرجع السابق، ج1، ص109.

والاتجاهات التي ورثوها من بيئتهم الأصلية في مناطق الاستبس في أواسط آسيا، والتي لا يرضون عنها بديلاً، فكان من الصعوبة أن يغيّر سلطانٌ سُنّةً أو تقليداً ورثه عن آبائه، ففي سبيل تغيير قانون ولاية العهد يقول السلطان عبد الحميد الثاني: «تقدمت ثلاث مرات إلى شيخ الإسلام أطلب منه الموافقة وقد أبدى الشيخ تفهماً، لكنه لم يشأ أن يتحمل مسؤولية النتائج التي يمكن أن تترتب على هذا التغيير. هناك عدة احتمالات قد تنشأ، لكني لم أستطع أن أقرر كيفية التصرف في مواجهة هذه الاحتمالات»[1].

والسلطان أحمد الثالث لا يوافق على تأسيس دار للطباعة في الآستانة إلا بعد إقرار المفتي وإصداره الفتوى بالطبع مشترطاً عدم طبع القرآن الكريم خوفاً من التحريف. وكانت المطابع قد وجدت في أوروبا سنة 851هـ[2] ومنعت طباعة الكتب المصوّرة ولا سيما الكتب المدرسية المصوّرة لأن التصوير حرام بوجه عامّ[3].

وإذا كان رجال الدين قد فقدوا سيطرتهم وقوتهم منذ نهاية القرن الثامن عشر، وذلك بسبب الصراعات بين كبار العلماء وصغارهم وبين كبار العلماء أنفسهم من أجل الحصول على المناصب العليا، ما أدّى إلى حدوث مكايد مستمرة زعزعت حركة الاستقرار في جسم الدولة، وأدى إلى زعزعة العلاقات بين العلماء والسلاطين. فالسلطان سليم الثالث واجه متاعب كثيرة في محاولاته الإصلاحية حيث انضمّ العلماء ورجال الدين إلى جماعة الإنكشارية في معارضة بدعة النظام الجديد، مستندين إلى الحديث الشريف: «كل مُحْدَثةٍ بدعة، وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار»، كما بثوا أقوالاً ترتكز على أن من مبادئ الإسلام: «من تشبّه بقوم فهو مثلهم» ومن «تشبّه بالكافر فهو كافر»[4].

---

(1) انظر السلطان عبد الحميد الثاني، مذكراتي السياسية 1891 ـ 1908، ص60 ـ 61.

(2) راجع عبد الباسط الفاخوري، تحفة الأنام مختصر تاريخ الإسلام، ص191.

(3) انظر ساطع الحصري، مرجع سابق، ص93.

(4) راجع رجب حراز، الدولة العثمانية وشبه الجزيرة العربية، القاهرة، 1970، ص17. أيضاً ساطع الحصري، المرجع السابق، ص79.

وفي زمن السلطان مصطفى الرابع الذي اضطرته العساكر لنبذ الإصلاحات الجديدة النافعة للدولة بدأ الجنود يتدخلون في إدارة الحكومة يوماً بعد يوم ما أدى إلى حصول الفوضى. فاضطر السلطان للإطاحة بشيخ الإسلام عطاالله أفندي وعزله بسبب تحريضه الثائرين على أفعالهم القبيحة، فهاج الجنود وتشيعوا له وأجلسوه في منصبه ثانية[1].

وبالإضافة إلى ذلك فإن هيبة العلماء وسمعتهم وازدياد الفساد في سلوكهم في أواخر القرن الثامن عشر، حيث كانت تباع الوظائف العليا لأشخاص غير مناسبين لتولّي هذه المناصب[2] اضطرهم إلى التقرب من السلطان والحصول على عطفه، فانضم عدد منهم إلى بعض الموظفين وشكلوا حلقة من المفكرين المهتمين بالأدب والموسيقى. وكان من بين هؤلاء الملاّ زاده عبد الوهاب الذي أيد السلطان محمود

(1) راجع المير الاي إسماعيل سرهنك، تاريخ الدولة العثمانية بيروت 1988، ص261.

(2) يذكر فيليب خوري في مقال له عن طبيعة السلطة السياسية وتوزعها في دمشق 1860 ـ 1908 «أن العلماء المحليين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر يعتمدون على المكايد العصبية في القسطنطينية لتأمين مراكزهم ومن ثم الاحتفاظ بها أكثر من الزعماء المدنيين والعسكريين المحليين. وبينما كان استقلال الجماعتين الأخيرتين عن القسطنطينية في ازدياد مستمر خلال القرن الثامن عشر فإن كبار العلماء الدمشقيين كانوا لا يستطيعون المحافظة على مراكزهم إلا من خلال نصير قوي يرعاهم في العاصمة الإمبراطورية. ويذكر أيضاً قضية التنافس على المناصب، حيث يقول: «كان التنافس على مركز الخطيب ومفتي الأحناف شديداً بصورة خاصة فقد كان خطيب الجامع صلة وصل بين الحكومة الإمبراطورية والزعامة المحلية الأمر الذي كان يعطي ذلك المركز نفوذاً سياسياً ودينياً كبيراً فقد استخدم تاج الدين المحاسني وهو تاجر موسر له اهتمام بالمسائل الدينية، منزلته الاجتماعية ليحظى بسمع شيخ الإسلام في القسطنطينية. وفي سنة 1850 كان اثنان من أبنائه يشغلون منصب خطيبين للجامع الأموي». ويتابع بان هذا المنصب بقي محصوراً بآل المحاسني حتى سنة 1860م حيث تعرضت الأسرة لمنافسة أسرة جديدة لها صلات قوية مع القسطنطينية. وبعد وفاة خليل المحاسني سنة 1869م آل المنصب إلى عائلة الخطيب. ويذكر أيضاً التنافس على منصب مفتي الأحناف الذي استقر في أسرة العمادي حتى أواخر القرن السابع عشر ثم ما لبثت هذه العائلة أن تعرضت لمنافسة قادمين جدد إلى دمشق هم آل المرادي الذين كانوا ينتمون إلى الطريقة النقشبندية وهم من سمرقند. راجع فيليب شكري خوري، المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام، ج1، ص441 ـ 442.

الثاني في سياسته الإصلاحية. وكتب مقالاً بعنوان «خلاصة البرهان في إطاعة السلطان» يدعو الناس فيه إلى طاعة السلطان(1).

لذلك نرى أن السلطان محمود الثاني، في حركة الإصلاح والتجديد التي قام بها، يتريّث في التخلص من الإنكشارية الذين كانوا يستمدون نفوذهم وسطوتهم من البكتاشية وهي من أكبر الطرق الصوفية في البلاد(2). ويقوم بتنفيذ خطة مدروسة رسمها مع مساعديه ومن بينهم شيخ الإسلام قاضي زاده ظاهر أفندي، والصدر الأعظم سليم محمد باشا وجلال الدين آغا الإنكشارية حيث أقسم الجميع على تنفيذ الخطوة الإصلاحية التي وصفت بأنها تتوافق تماماً مع المبادئ الإسلامية. وعندما أصرّ الإنكشارية على أعمالهم وجاهروا بطلب رؤوس الذين شاركوا في التنظيم الجديد، وقف الصدر الأعظم والعلماء والمشايخ إلى جانب السلطان(3).

وبعد نجاح هذه الخطة المدروسة للقضاء على الإنكشارية بغية إصلاح الجيش الذي هو عماد النظام ينسب إلى السلطان محمود الثاني القول: «من الآن فصاعداً» لن اعترف بالمسلمين إلا في المسجد والمسيحيين إلا في الكنيسة وباليهود إلا في المعبد أما خارج هذه الأماكن التي يعبد الله فيها جميعاً»، فإنني أرغب أن تتمتع كل هذه الطوائف بحقوق سياسية متساوية وبحمايتي الأبوية»(4).

مع الضعف الذي أصاب رجال الدين في القرن التاسع عشر نلاحظ أنهم قاموا بدور في حركات الإصلاح التي عرفتها الدولة في هذه الفترة. فهذا شيخ الإسلام خير الله أفندي يتواطأ مع الصدر الأعظم ومدحت باشا وحسين عوني في خلع السلطان عبد العزيز وتولية ولي عهده السلطان مراد الخامس(5).

---

(1) راجع عمر عبد العزيز عمر، مرجع سابق، ص267.

(2) راجع رجب حراز، مرجع سابق، ص17.

(3) للاطلاع على تفاصيل الهجوم على الإنكشارية والتعبئة الدينية التي حصلت راجع خليل مردم بك، أعيان القرن الثالث عشر، ص107.

(4) راجـع ..Ed.. Driault: La question d' orient depuis ses origines jusquà la paix de Sevres paris 1921 p.136.

(5) انظر خليل مردم بك، المرجع السابق، ص 115.

وحادثة الرجعية كما سمّيت في 31 (مارس) آذار 1909 التي تزعّمها أحد رجال الدين تبرز محاولة هؤلاء العودة إلى سيطرتهم السابقة، حين أقنعوا الناس بأن المشروطية مخالفة للشريعة الإسلامية، وأن خليفة المسلمين مخالف للعهد الجديد كل المخالفة لأن إعلانه المشروطية كان تحت الضغط والإكراه. فالواجب الديني يقضي بإلغاء «القانون الأساسي» وإعلان الشريعة المحمدية(1).

ومع تحدّي طلاب المدارس الدينية وصغار العلماء للسلطة الحكومية ولكبار العلماء علناً، فقد حاول السلاطين أن يهدّئوا من معارضتهم عن طريق إصلاح وتجديد كثير من المساجد والمدافن وزوايا الدراويش وغيرها من الأبنية في العاصمة والولايات. كما حرص السلاطين على حضور الصلوات العامّة، وقاموا بزيارة زوايا الدراويش وخصوصاً جماعة النقشبندية والمولوية(2).

وفي عهد السلطان عبد الحميد الثاني الذي حاول إعادة الصبغة الدينية إلى الدولة عن طريق مشروع إحياء الخلافة، والسعي لقيام الجامعة الإسلامية نال رجال الدين الحظوة الكبرى عند السلطان. فلا عجب إذا رأينا الشيخ أبا الهدى الصيّادي المستشار الصوفي للسلطان عبد الحميد(3). يعمل على تثبيت «أيديولوجية» «الخلافة العثمانية» ومشروعيتها. إذ ذكر أن الخلافة ضرورة إيمانية انتقلت شرعياً من أبي بكر الصديق إلى العثمانيين. وبأن الخليفة هو ظل الله على الأرض ومنفذ أحكامه. وبأن من واجب جميع المسلمين أن يطيعوه، وأن يكونوا من الشاكرين إذا

(1) لنا عودة إلى هذه الحادثة بالتفصيل عند دراسة الطرق الصوفية في الفصل الخامس من هذه الدراسة.

(2) راجع عمر عبد العزيز عمر، مرجع سابق، ص267.

(3) يقول عبد الرزاق البيطار في ترجمته للشيخ أبي الهدي الصيّادي... وفي هذه الأثناء لا زال يخطر إلى إسلامبول المحروسة ويترقى في المناصب العلمية. ويعظم اشتهاره لدى رجال الدولة العلية، حتى بلغ أمره الخليفة المعظم ظل الله في العالم... السلطان ابن السلطان الغازي عبد الحميد خان. فأحضره إليه وعطف بكليته عليه وقلده مشيخة المشايخ في دار الخلافة العلية، وألحقه إلى رتبة قضاء العسكر التي هي منتهى المراتب العلمية». راجع عبد الرازق البيطار، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، ج1، ص76 ـ 78.

أصاب ومن الصابرين إذا أخطأ وبأن عليهم، حتى إذا ما أمرهم بمخالفة شرائع الله، أن يلجأوا قبل عصيانه إلى النصيحة والدعاء واثقين بأن الله أقوى منهم على تغييره[1].

وأخيراً نقول مع مؤلف كتاب عصر السلطان عبد الحميد وأثره على البلاد العربية المجهول الاسم: «لقد كان الدين ولا يزال من جملة الذرائع التي يتذرّع بها الملوك للوصول إلى مآربهم»[2].

- **السلاطين والإسلام**: من المعروف أن المجتمعات في الشرق الإسلامي كانت مجتمعات دينية إسلامية. وهذه الحقيقة كانت من أهم العوامل التي دعمت نفوذ السلطان العثماني، ومن أبرز المعالم التي تركت بصماتها قوية في تاريخ الدولة العثمانية حتى أيامها الأخيرة بعد الحرب العالمية الأولى، وقد أدّت العاطفة الدينية الإسلامية «خدمات» جُلّى للدولة، وكانت من العوامل التي ساعدت على دعم وإنماء العلاقات التي تربط بين السلطان وبين الرعايا المسلمين[3].

فالسلطان، في نظر الرعيّة، كان يعتبر الحامي والمنقذ للشريعة الإسلامية والمدافع عن العقيدة والإسلام[4]، والرمز الحيّ المجسّد لمجد الإسلام الذي يقف على رأس دولة عسكرية دينية مترامية الأطراف في أوروبا وآسيا وإفريقيا، والسياج القوي الذي يحمي بلادهم من الزحف الأوروبي ـ حيث كانت رواسب الحروب الصليبية لا تزال عالقة في أذهان المسلمين[5] ـ ونجحت الدولة في حماية الشرق الإسلامي من هذا الزحف ما بقيت قوية مهيبة الجانب.

ومن أجل تدعيم وضعهم السياسي والديني في الدولة عمد السلاطين إلى تدعيم

(1) نقلاً عن سيار الجميل، العثمانيون وتكوين العرب الحديث، ص153 ـ 154.
(2) نقلا عن عصر السلطان عبد الحميد وأثره على البلاد العربية، ج1، ص122.
(3) انظر عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج1، ص352.
(4) انظر بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص472.
(5) راجع عبد العزيز الشناوي، مرجع سابق، ج1، ص354.

العاطفة الدينية بينهم وبين الجماهير عن طريق سلسلة من الأعمال التي تؤجّج الشعور الديني، وترسّخه في أذهان المسلمين. فعند استعراض تراجم السلاطين العثمانيين، نستطيع أن نقدّم صورة عن أعمالهم، وتصرفاتهم التي عملت على تدعيم هذه العاطفة الدينية.

فحياة الأمير عثمان مؤسس الدولة كانت جهاداً بالحرب، وفي وصيّته الأخيرة لابنه يقول: «فنحن بالإسلام نحيا وللإسلام نموت»[1] ومن أجل اجتذاب حديثي العهد بالإسلام أسرع ببناء مسجد في أسكيشهر وعيّن له الموظفين اللازمين لإقامة شعائر الإسلام وتطبيق الشريعة[2].

وبايزيد الثاني كان يقضي العُشْر الأخير من شهر رمضان في خلوة بمفرده أو مع شيخه محيي الدين ياوز، في التعبدات الدينية. وعند رجوعه من الغزوات كان يجمع الغبار عن رجليه وثيابه حتى صنع منه لَبِنةً أوصى بأن توضع بعد وفاته تحت رأسه تمسكاً بحديث الرسول (ص): «**من تغظّت رجلاه بغبار طريق الله لا تمسه النار في الآخرة**»[3].

وقد روي عن السلطان بايزيد الأول أنه مَثُلَ أمام القاضي شمس الدين محمد حمزة الفناري ليشهد في إحدى القضايا. فما كان من القاضي إلا أن ردّ شهادته ولم يقبلها. ولما سأل السلطان عن وجه ردّها، جاء الجواب الحاسم من القاضي الذي لا يُرهِبه السلطان: «إنك تارك للصلاة مع الجماعة». وكان ردّ السلطان على ذلك أن بنى جامعاً أمام قصره، وعيّن لنفسه موظفاً خاصاً به، ولم يترك صلاة الجماعة بعدها قط»[4].

والسلطان محمد الثاني عمل على فتح القسطنطينية لدوافع عديدة، منها الدافع

(1) ارجع إلى وصية عثمان لابنه في الملحق رقم (1)، ص403.

(2) انظر أحمد عبد الرحيم مصطفى، المرجع السابق، ص36.

(3) راجع يوسف آصاف، تاريخ سلاطين آل عثمان، ص66.

(4) انظر علي حسون، الدولة العثمانية وعلاقاتها الخارجية، دمشق 1980، ص70 ـ 71. أيضاً طاشكبري زاده الشقائق النعمانية، ص19.

الديني، وحافزه بشارة النبي (ص) وثناؤه على الفتح وجيشه، وغايته إعلاء كلمة الله في الأرض، والجهاد في سبيله[1]. وبعد الفتح لم يقنع محمد الثاني بتحويل كنيسة أيا صوفيا إلى مسجد بل اهتم أيضاً ببناء مسجد جديد في قلب العاصمة الجديدة التي سمّاها اسماً إسلامياً (إسلام بول) أي (عاصمة الإسلام). وقد بنى هذا المسجد على أنقاض الكنيسة الرسولية التي كانت تستخدم مدفناً للأباطرة البيزنطيين[2]. وما الرسائل التي أرسلها إلى حكام الدول الإسلامية بعد فتح القسطنطينية مصحوبة بالهدايا إلا لتعزيز هذه العاطفة الدينية[3].

وفي أيام السلطان سليم الأول نرى أن جملة الأعمال التي قام بها كانت تهدف إلى تعزيز الروابط الدينية بين الجماهير والسلطان، فمن لقب «خادم الحرمين الشريفين» إلى «خليفة المسلمين» إلى تعزيز وضع ولاية الحجاز باعتبارها تضم الأماكن الإسلامية المقدسة[4]. إلى بناء الجوامع والتكايا ووقف الأراضي عليها، إلى الأعطيات والهبات التي تهدف كلّها إلى تعزيز العاطفة الدينية[5].

---

(1) ها الدافع الديني كان حديث الرسول (ص): «لتفتحن القسطنطينية فلنعم الأمير أميرها ولنعم الجيش ذلك الجيش» انظر علي حسّون، المرجع السابق، ص23.

(2) راجع عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج1، ص54.

(3) أرسل محمد الثاني عدة رسائل إلى الدول الإسلامية بمناسبة فتح القسطنطينية، منها رسالة إلى شريف مكة ورسالة إلى اينال شاه عزيز مصر، حيث أوقدت الشموع في شوارع القاهرة احتفالاً بهذه المناسبة. راجع بعض المقاطع من رسالة محمد الثاني إلى شريف مكة في الملحق رقم (3)، للاطلاع على العبارات المستخدمة لإثارة العاطفة الدينية ص409 ـ 410

(4) نالت منطقة الحجاز امتيازات عن غيرها من المناطق أيام السلطان سليم منها: الإعفاء من الضرائب ـ زيادة الاعتمادات المخصصة لها (الصرة) ـ إعفاء أبنائها من الخدمة العسكرية ـ إبقاء حكمها بيد الأشراف. راجع عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج1، ص65 ـ 66.

(5) يروي ابن إياس: «أن السلطان سليم شاه أمر يوم الخميس سادس عشرين جمادى الآخرة سنة 923هـ بإحضار ألف رأس من الغنم ومئة جمل ومئة بقرة فلما أحضرت بين يديه أمر بأن تفرق قرباناً على مجاوري الجوامع والمساجد والزوايا ومزارات الصالحين التي بالقرافة وغيرها من المزارات المشهورة حتى على أبواب ترب السلاطين المتقدمة ففرقوا ذلك جميعه وصاروا يذبحون الغنم والبقر والجمال على أبواب الجوامع والمساجد والزوايا ويفرقونها على المجاورين الذين بها». نقلاً عن بدائع الزهور في وقائع الزهور، ج5، ص191.

ولما تولّى السلطان سليمان العرش، وكانت الدولة في أوج قوتها أمر ببناء مسجد في إستانبول قدّر له أن يحجب عظمة جامع أيا صوفيا في الجمال والروعة[1].

وعند دخوله إلى بغداد قام بزيارة ضريح الإمام أبي حنيفة[2] ومقام موسى الكاظم سيّد بني هاشم ومقام الشيخ عبد القادر الجيلاني. ثم أمر بترميم الكعبة وبناء المساجد والتكايا في سائر ولايات الدولة العثمانية.

والسلطان أحمد الأول الذي امتاز بالتصوّف والتدين بنى الجامع الأزرق الضخم مقابل جامع أيا صوفيا. وكان يعتكف في هذا الجامع في شهر رمضان. وقد بذل الكثير من العطاءات الكبيرة لسكان مكة المكرمة والمدينة المنورة. وأجرى إصلاحات كثيرة في المدينتين المقدستين[3]. وأراد أن يجعل حجارة الكعبة ملبسة واحدة بالذهب وواحدة بالفضة. لكن شيخ الإسلام محمد بن سعد الدين منعه من ذلك. فجعل ثلاث مناطق من الفضة محلاّة بالذهب داخل الكعبة الشريفة، صوناً لها من الانهدام[4].

والسلطان عبد العزيز (1861 ـ 1876) أرسل طوقاً من الفضة لتحلية الحجر الأسود[5]. وعمل السلطان سليم على تحديث بناء الكعبة[6].

والسلطان عبد الحميد الثاني الذي يصفه علي حسّون «بأنه مسلم شديد التمسك بالإسلام غيور عليه»[7]. يقول في مذكّراته السياسية: «إن القوة الوحيدة التي

(1) عن روعة هذا الجامع وزخرفته راجع بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص455.

(2) كان الشاه إسماعيل الصفوي، لما ملك بغداد، أمر بنقض تربته، فجدد السلطان سليمان عليه مشهداً عظيماً، وبنى فيه تكية يطبخ فيها الطعام. وبنى عليه قلعة حصينة وضع فيها المدافع والمكاحل والحرّاس. راجع القرماني، تاريخ سلاطين آل عثمان، ص45.

(3) انظر علي حسّون، المرجع السابق، ص90.

(4) راجع عبد الباسط الفاخوري، تحفة الأنام ص181.

(5) انظر محمد حرب، المرجع السابق، ص60.

(6) راجع آمال آسين، تحديث بناء الكعبة من طرف السلطان سليم الثاني، المجلة التاريخية المغربية عدد 39 ـ 40 (1985) ص607.

(7) راجع علي حسّون، المرجع السابق، ص213.

ستجعلنا واقفين على أقدامنا هي الإسلام، لسنا كما يقول فؤاد باشا أمّة تنازع، إننا أمّة قوية بشرط أن نكون مخلصين لهذا الدين العظيم[1]. وإزاء الأحداث التي عرفتها الإمبراطورية العثمانية، جدّد السلطان عبد الحميد مشروع الخلافة، وسعى لإقامة الاتحاد الإسلامي أو الجامعة الإسلامية[2] محاولاً استغلال العاطفة الدينية لتعزيز السلطنة بقوة جديدة تدفع عنها مؤامرات الدول الأوروبية[3]. وقام بسلسلة من الأعمال في الحجاز تدعيماً لسياسته الإسلامية[4]. ونقلت «ثمرات الفنون» أن بهرام آغا دار السعادة ومن المقربين من السلطان عبد الحميد الثاني قام بإصلاح عدد من المساجد واشترى أرضاً بالمدينة المنورة وجعلها رباطاً للفقراء والمساكين وقد منحه السلطان النيشان العثماني الأول بسبب حبه للخير[5].

هذه الأمثلة القليلة التي ذكرناها تدل على عناية السلاطين بمراعاة الشعور الديني المتسلط على الرعايا العثمانيين، وتظهر مدى تنافس السلاطين المتعاقبين على عرش الدولة من أجل إقامة المساجد. والواقع أن سبب هذا التنافس لم يكن حاجة ملحّة إليها بقدر ما كان الهدف منها اكتساب قلوب الشعب عن طريق الدين[6].

وإلى جانب المساجد والزوايا والتكايا والأوقاف على وجهاء المجتمع يبرز اهتمام آخر للسلاطين، هو الاهتمام بتأمين طريق الحج. فبعد أن أصبحت الأماكن المقدسة تحت سيطرة الدولة العثمانية، منذ أيام السلطان سليم الأول لجأ السلاطين إلى استغلال موسم الحج لكسب التأييد الديني لشرعية سيطرتهم. فالحج ركن أساسي من أركان الدين الإسلامي، فيه يجتمع المسلمون من مختلف أقطارهم،

(1) راجع السلطان عبد الحميد، مذكّراتي السياسية، ص57.

(2) عن سياسة عبد الحميد الثاني الإسلامية راجع حسّان حلاق وآخرين، تاريخ المجتمع العربي مؤسسة الإيمان ودار بيروت المحروسة للطباعة والنشر، بيروت 1991، ص329 ـ 340.

(3) راجع محمد جميل بيهم، فلسفة التاريخ العثماني، أسباب انحطاط الإمبراطورية العثمانية وزوالها، الكتاب الثاني، بيروت 1954. ص178 ـ 179.

(4) عن سياسة عبد الحميد الإسلامية في الحجاز راجع رجب حراز، مرجع سابق، ص117 ـ 127.

(5) ثمرات الفنون، السنة السابعة عدد 14/ 11/ 1881، ص355 وعدد 19/ 11/ 1881، ص360.

(6) راجع محمد جميل بيهم، العرب والترك في الصراع بين الشرق والغرب، بيروت 1957، ص125.

فالتفت السلاطين إلى هذه الناحية[1]، وعملوا على تأمين الطرقات المؤدية إلى الحجاز وتأمين سلامة الحجيج، والسهر على أمنهم ورفاهيتهم. فحفروا الآبار وأقاموا الخانات إلى جوانب الطرقات، وأقاموا أربع قوافل للحج[2] حيث ترأس كل قافلة من هذه القوافل أحد كبار العسكريين الذي عرف بسردار الحج، وإلى جانبه شخصية دينية هي أمير الحج. وكان يرافق الحجاج احتفال رسمي حيث يخرج محمل الحج، وتجرى مراسيم الوداع، والاستقبال بشكل يثير الشعور الديني وكثيراً ما كان السلاطين يعلنون عن رغبتهم في أداء فريضة الحج، إلا أن أياً منهم لم يفعل ذلك باستثناء عثمان الثاني[3].

إن هذه الأعمال تبيّن بوضوح تامّ «النزعة الدينية» الشديدة التي كانت تلازم أعمال الدولة العثمانية وفتوحاتها. كما تعطي فكرة صريحة عن مبلغ اهتمام السلاطين بإذاعة أخبار انتصاراتهم على «الكفار» في مختلف الأقطار الإسلامية. ولا شك في أن ذلك كان يكسبهم مكانة رفيعة، ولا حاجة إلى القول بأن هذه المكانة المعنوية ساعدت على استيلاء العثمانيين على البلاد العربية، وساعدت على دوام حكمهم لهذه البلاد أطول مدة ممكنة دون كبير عناء[4].

وهذا لا يعني بالضرورة أن كل سلاطين الدولة العثمانية كانت ممارساتهم مطابقة للشريعة الإسلامية. فكثيراً ما تحدثت المراجع عن السلاطين الضعفاء[5] الذين

(1) راجع آمال آسين، البذل العثماني للحرمين الشريفين، المجلة التاريخية المغربية، عدد 39 ـ 40 (1985) ص608.

(2) هذه القوافل هي قافلة الحج الشامي ـ قافلة الحج المصري ـ قافلة الحج اليمني ـ قافلة الحج العراقي.

(3) Victor Berard. Le Sultan, L'Islam et les puissances. Paris 1907. p.192.

(4) راجع ساطع الحصري، مرجع سابق، ص28.

(5) عرف بعضهم باسم السلاطين التنابلة Faineants وعرف بعضهم الآخر باسم السلاطين الذين لا يراهم أحد Invisibles وعرف السلطان إبراهيم بالمعتوه والسلطان سليم الثاني بالسكير Salim Mest راجع عبد العزيز الشناوي، مرجع سابق، ج1، ص602، 603، 608، 620، 672.

يقضون أوقاتهم داخل أجنحة الحريم، ينغمسون في الفسق وشرب الخمر، واقتناء الجواري، لا همّ لهم إلا إرضاء رغباتهم الحسية. وتكفي عادة قتل الإخوة عند اعتلاء ولي العهد عرش السلطنة[1].

ونذكر هنا رأي الجبرتي في الدولة العثمانية وسلاطينها، وهو من مؤرخي ذلك العصر حيث يقول: «وكانوا في صدر دولتهم من خير من تقلد أمور الأمّة بعد الخلفاء المهديين. واشدّ من ذَبّ عن الدين وأعظم من جاهد في المشركين، فلذلك اتسعت ممالكهم بما فتحه الله على أيديهم، وأيدي نوّابهم وملكوا أحسن المعمور من الأرض، ودانت لهم الممالك في الطول والعرض، هذا مع عدم إغفالهم الأمر، وحفظ النواحي والثغور وإقامة الشعائر الإسلامية والسنن المحمدية، وتعظيم العلماء وأهل الدين وخدمة الحرمين الشريفين والتمسك في الأحكام والوقائع بالقوانين والشرائع، فتحصّنت دولتهم وطالت مدتهم وهابتهم الملوك وانقاد لهم المالك والمملوك»[2].

- **السلاطين والتصوّف**: اشتهر الأتراك بحبهم للتصوّف وميلهم إلى تقديس أهله والإيمان بصدق ولايتهم[3]. وقد خضعت حياة الجماهير الدينية لتأثير مشايخ الطرق الصوفية أكثر مما خضعت لتأثير رجال الدين الرسميين[4].

أما الدولة فقد تركت مشايخ الصوفية يمارسون سلطات واسعة على المريدين

(1) منذ أيام السلطان محمد الثاني كان هناك قانون رسمي مصحوب بفتوى من شيخ الإسلام يبيح عادة قتل الإخوة عند اعتلاء ولي العهد عرش السلطنة وقد بلغ عدد من قتل عند اعتلاء أحد السلاطين العرش أربعين شخصاً. راجع عبد العزيز الشناوي، مرجع سابق، ج1، ص109، كذلك ص349 ـ 350. وساطع الحصري، المرجع السابق، ص32 ـ 33.

(2) نقلاً عن عبد الرحمن الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، ج3، دار الجيل، بيروت [د.ت] ج1، ص37 ـ 38.

(3) انظر توفيق الطويل، التصوّف في مصر إبان العصر العثماني، ج1، ص162.

(4) انظر كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، مرجع سابق، ص481.

والأتباع ومدت يد العون المالي إلى الطرق الصوفية القويمة المذهب. وفضلتها على غيرها[1]. وأعفت أفراد بعضها من الخدمة العسكرية[2] فأين هم السلاطين من التصوّف؟

إن استعراض سِيَر سلاطين الدولة العثمانية يعطي فكرة واضحة عن ممارستهم لأعمال تَمُتُّ إلى الصوفية بصلة. فالسلطان إن لم يكن صوفياً فهو على الأقل يعطف على الصوفيين ويقربهم إليه؛ إما لاستغلال تأثيرهم الديني على الجماهير لمصلحته، أو لكسب رضاهم على أعمال الدولة العثمانية وتوسعها. خصوصاً إذا ما علمنا أن الطرق الصوفية انتشرت انتشاراً واسعاً في مختلف مناطق الدولة وخصوصاً في آسيا الصغرى. فمنذ أن كانت هذه الدولة إمارة للغزاة إلى أن أصبحت سلطنة فدولة للخلافة الإسلامية ممتدة على أراض واسعة الأرجاء، كان التصوّف يلقى تشجيعاً من حكامها وولاتها[3] وتمتعت بعض الطرق الصوفية كالمولوية والبكتاشية بنفوذ لا ينازع في الأوساط العثمانية الحاكمة وقيل إن بعض السلاطين كانوا أعضاء في هذه الطرق[4].

فالأمير عثمان مؤسس الدولة كان يتردد على زاوية الشيخ إدّه بالي، ويبيت فيها. ثم لا يلبث هذا الولي أن يزوّج ابنته لعثمان ويدخل في خدمة الدولة، وينال عند أميرها القبول التام[5].

أما أورخان فكان يستفتي المولى الفاضل تاج الدين الكردري في قضايا تحصل

(1) راجع عبد العزيز الشناوي، مرجع سابق، ج1، ص59.

(2) اعترفت الدولة بالعشيرة الكيلانية (القادرية) والرفاعية وأعفت أفرادها جميعاً من الخدمة العسكرية. راجع بطرس أبو منه السلطان عبد الحميد الثاني والشيخ أبو الهدى الصيّادي، الاجتهاد عدد 5 سنة 1989، ص74.

(3) راجع عبد الكريم رافق، مرجع سابق، ص41.

(4) راجع نيقولاي إيفانوف، الفتح العثماني للأقطار العربية 1516 ـ 1574، ترجمة يوسف عطاالله، دار الفارابي، بيروت 1988، ص265.

(5) راجع أحمد طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية، ص6 ـ 7.

معه ويأخذ برأيه[1] ويصطحب كيكلو بابا معه في غزواته، ويبني على قبره قبة في بروسا عاصمة الدولة[2].

والسلطان مراد الأول كما تذهب الروايات العثمانية أرسل فرقة من جيشه إلى الحاج بكتاش ليباركها ويدعو لها بالخير والظفر[3]. فيضع كمّ قُبائِهِ على رأس رئيسهم، ويدعو لهم بالبركة والظفر ويسميهم (يني تشري) أي العسكر الجديد الذي عرف فيما بعد بالإنكشارية، وهو من أقوى فرق الجيش العثماني.، واتخذت هذه الفرقة من كمّ الشيخ رمزاً لها بقي يميزها حتى القضاء على الطريقة البكتاشية أيام السلطان محمود الثاني[4].

وبايزيد الأول زوّج ابنته إلى الشيخ الصوفي شمس الدين محمد بن علي الحسيني البخاري. وكان السلاطين العثمانيون في زمانه، لما شاهدوا منه من الكرامات، يعظّمونه، وإذا قصدوا سفراً يذهبون إليه ويتبرّكون بدعائه. ولما دخل تيمورلنك مدينة بروسا، وعاث التتار فيها فساداً، استغاث الناس به، وتضرّعوا إليه

---

(1) تقول الروايات العثمانية إن أورخان عندما حاصر بلدة إزنيق ظهر عسكر الكفار من بعض الجوانب قاصدين السلطان المذكور. فتحير السلطان وتشاور مع الأمير شاهين لالا فأشار عليه بألاّ يؤخر الحصار وقال له إن رضيت لي بالغنيمة الحاصلة من هؤلاء الكفار ذهبت إليهم، فقبل السلطان وهزم الأمير المذكور عسكر الكفار وحصل على غنيمة عظيمة فندم أورخان وذهب إلى إزنيق يستفتي المولى تاج الدين الكردري، فحكى له ما جرى بينه وبين الأمير فقال المولى: هل هو عبد أو معتق فقال: معتق، فقال له: لا يجوز أخذ الغنيمة منه. راجع طاشكبري زاده، المصدر نفسه، ص9.

(2) كيكلو بابا نسب إلى الغزال حيث تروي الأساطير العثمانية أن الغزال كان مسخراً لهذا الشيخ، وقد حضر فتح بروسا مع أورخان وهو راكب على الغزال. راجع طاشكبري زاده. م.ن، ص11. أيضاً القرماني، تاريخ سلاطين آل عثمان، ص14.

(3) يقول محمد فريد بك المحامي إن السلطان أورخان هو الذي أرسل هذه الفرقة، راجع محمد فريد، تاريخ الدولة العلية العثمانية، ص123. بينما يقول محمد فؤاد كوبريلي إن مراد الأول هو الذي أرسل هذه الفرقة، راجع محمد كوبريلي، قيام الدولة العثمانية، ص23 ـ 24.

(4) وقع اختيارهم على غطاء للرأس هو عبارة عن قلنسوة من الصوف الأبيض تتدلى من خلفها قطعة طويلة من القماش أسطوانية الشكل هي رمز البركة التي منحها الحاج بكتاش إلى هذه الفرقة، راجع عبد العزيز الشناوي، مرجع سابق، ج1، ص48. أيضاً القرماني، مرجع سابق، ص15 ـ 16. وعبد الباسط الفاخوري، مرجع سابق، ص153.

في دفع هؤلاء الظَلَمة[1] وعلى أثر انتصار الخارجي الأمير مصطفى على وزير السلطان مراد الثاني وقتله، اندهش السلطان مراد الثاني وقام يتضرع إلى الله تعالى ثم ذهب إلى قطب العارفين المولى السيد محمد البخاري وكان لا يزال على قيد الحياة، واستنجد به فوعده الشيخ بالنصر[2].

كذلك السلطان محمد الأول تقرّب من الطبقات الفقيرة، ورعى قيام حركة خيرية ذات طابع صوفي أسسها وليّ في أنقرة هو الحاج بيرم[3].

والسلطان محمد الثاني فاتح القسطنطينية أرسل وزيره إلى شيخه ومؤدبه آق شمس الدين يدعوه لمرافقته في فتح هذه المدينة ويطلب منه الدعاء. وبشر الشيخ الوزير بالنصر وقال: «ستفتح قسطنطينية إن شاء الله تعالى على يد المسلمين في هذا العام، وإنهم سيدخلونها من الموضع الفلاني في اليوم الفلاني من هذا العام وقت الضحوة الكبرى وأنت ستكون حينئذ واقفاً عند السلطان محمد»[4]. فبشر الوزير السلطان بما بشره به الشيخ من خبر الفتح. ومضى السلطان في الحصار وسط معارضة الأمراء والعلماء لهذه المغامرة جرياً وراء كلام أحد المشايخ[5]. وعندما حان الوقت المحدد من قبل الشيخ ولم تفتح المدينة، حصل الخوف للوزير وللسلطان وكثرت الرسل وراء الشيخ وهو ساجد في خيمته يتضرّع ويطلب من الله العون والمدد. ووقف الشيخ على رجليه وحمد الله الذي منّ على المسلمين بفتح

(1) راجع طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية، مرجع سابق، ص35 ـ 36.

(2) تذهب الرواية العثمانية إلى أن الشيخ قال في هذا الموضوع إنه توجّه في هذا الأمر توجهاً تاماً فرأى النبي (ص) فقبّل قدمه المباركة وسأله النصر فلم يقل شيئاً ثم توجّه ثانية فرأى الرسول (ص) فقبّل رجليه وتضرّع فلم يقل شيئاً ثم توجّه ثالث مرة فرأى الرسول (ص) فقبّل رجليه وتضرّع وقال يا ملاذ الملهوفين يا رسول رب العالمين سألتك العون في حق مراد. عند ذلك قال (ص) نعم النصر له إن شاء الله تعالى، فلما أصبح بعث الشيخ إلى السلطان مراد يبشره بالنصر وقلّده السيف بيده وقال له سر بإذن الله في حفظ الله فإنك منصور. فشكر له السلطان ذلك وقبّل يده المباركة. راجع القرماني، مرجع سابق، ص23. أيضاً عبد الباسط الفاخوري. مرجع سابق، ص159.

(3) راجع عبد الكريم رافق، مرجع سابق، ص41.

(4) راجع طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية، جميع سابق ص139 ـ 140.

(5) انظر محمد حرب، مرجع سابق، ص372 ـ 373.

هذه المدينة فإذا بالعسكر قد دخلوا بأجمعهم، ففتح الله ببركة دعائه هذه المدينة»[1]. وبعد الفتح قال السلطان محمد: «إنكم تروونني فرحاً». فرحي ليس فقط لفتح هذه القلعة، إن فرحي يتمثل في وجود شيخ عزيز الجانب في عهدي هو مؤدبي الشيخ آق شمس الدين. . . »[2].

ومن رواية فتح القسطنطينية يطلّ التصوّف مرة أخرى ليرسم سمة رافقت الدولة منذ عهد السلطان محمد الثاني وحتى زوالها. فقد التمس هذا السلطان من شيخه أن يريه موضع قبر أبي أيوب الأنصاري[3] فقال الشيخ إني رأيت في موضع نوراً لعلّ قبره هناك، فجاء إليه وتوجّه زماناً ثم قال، اجتمعت روحي مع روحه، فهنأني بهذا الفتح وقال: شكر الله سعيكم الذي خلصتموني به من ظلمة الكفر. فأخبر السلطان بذلك فحضر بنفسه إلى هناك وقال: ألتمس منك يا مولانا الشيخ أن تريني علامة أراها بعيني، ويطمئن بذلك قلبي. فتوجّه الشيخ ساعة ثم قال: احفروا هذا الموضع، وهو من جانب الرأس من القبر مقدار ذراعين يظهر لكم رخام عليه خط عبراني. فلما حفروا ظهر رخام عليه خط عبراني. فقرأه من يعرفه وفسّره فإذا هو قبر أبي أيوب الأنصاري. فتحير السلطان وغلبت عليه الحال حتى كاد يسقط لولا أن أمسكوه. ثم أمر ببناء القبة عليه وبناء الجامع والحجرات»[4].

وأقيمت الصلاة في جامع أبي أيوب الأنصاري، وطلب محمد الفاتح من آق شمس الدين أن يتولى شؤونه فرفض، وطلب العودة إلى بلاده. وفي هذا الجامع قلّد السلطان محمد الثاني السيف رمزاً للانتصار[5].

(1) راجع القرماني، المصدر السابق، 26 ـ 27. كذلك الفاخوري، تحفة الأنام، ص163 ـ 164.

(2) نقلاً عن محمد حرب، المرجع السابق، ص374.

(3) هو صحابي حامل لواء النبي (ص) كان في عداد الجيش الأموي الذي حاصر القسطنطينية سنة 670م فقتل ودفن إلى جانب سورها. راجع عبد العزيز الشناوي، مرجع سابق، ج1، ص64. كذلك علي حسون، مرجع سابق، ص23.

(4) للاطلاع على هذه الرواية التي تحتاج إلى تدقيق راجع القرماني، مصدر سابق، ص28. كذلك محمد حرب، مرجع سابق، ص372.

(5) راجع آصاف، تاريخ سلاطين آل عثمان، ص60 ـ 61.

ومنذ ذلك الوقت استنّ سلاطين الدولة العثمانية تقليداً عقب اعتلاء كل سلطان العرش؛ أن يذهب في موكب رسمي إلى هذا المسجد[1] ويتسلم من يد شيخ الطريقة المولوية «بيوك جلبي» سيف عثمان الأول الجد الأكبر لسلاطين بني عثمان[2].

والسلطان سليم الأول اهتم بالتصوّف بشدة[3] وعند احتلاله دمشق كرّم مثوى محيي الدين بن عربي (ت1204م) المدفون في صالحيتها وخصّه بزيارة وأمر ببناء تكية عند قبره[4].

والسلطان سليمان بنى التكية السليمانية في دمشق وألحق الزوايا والتكايا بالجوامع التي بناها. ومن أكثر سلاطين الفترة الثانية اهتماماً بالنواحي الدينية كان السلطان عبد الحميد الثاني الذي تصفه ماري ملز باتريك بأنه: «شديد الاهتمام بالمظاهر الخارجية والتقاليد الدينية»[5] فمنذ اليوم الأول لتوليه العرش عمل على اكتساب محبة الشعب عن طريق الدين، فطلب من عماله أن يدرجوا القطعة التالية يوم جلوسه، على صفحات جرائد الآستانة: «إن وارث السلطنة الشرعي الأمير عبد الحميد أفندي قد امتنع عن الأكل منذ يومين واعتزل في دائرة الخرقة الشريفة، وانهمك في استمداد العون من روحانية صاحب الرسالة، وهو يذرف الدموع بغزارة لكي يتوفّق إلى إسعاد الأمّة الإسلامية وقيادتها إلى ميناء السلام»[6]. وبعد تقلده

(1) للاطلاع على تفاصيل الموكب الرسمي وحفل تقليد السيف للسلطان عبد الحميد الثاني، راجع كتاب عصر السلطان عبد الحميد الثاني وأثره في البلاد العربية، ص93 ـ 96. وعن موكب السلطان محمد رشاد الخامس وحفله راجع ماري ملز باتريك، سلاطين بني عثمان الخمسة ص84.

(2) راجع بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص434. كذلك ماري ملز باتريك، مرجع سابق، ص84.

(3) راجع علي حسون، مرجع سابق، ص36.

(4) راجع القرماني، مصدر سابق، ص38 وعبد الباسط الفاخوري، مصدر سابق، ص169. أيضاً عبد الكريم رافق مرجع سابق، ص41.

(5) انظر ماري باتريك، سلاطين بني عثمان الخمسة، ص84.

(6) نقلاً عن عصر السلطان عبد الحميد الثاني وأثره في الأقطار العربية، ج1، ص122.

سيف عثمان الغازي ذهب عبد الحميد بموكب رسمي إلى قصر «طوبقبو» ودخل دائرة الخرقة الشريفة حيث الآثار النبوية بتعظيم منقطع النظير، وفي هذه الدائرة وبحضور شيخ الإسلام ورئيس مجلس المشايخ احتفل بإرخاء لحيته جرياً على السُنن والعادات القديمة[1]. كما أنه أنشأ حرساً خاصاً به أنزله حول قصره وألبسه العمائم الخضراء التي هي شعار السادة الأشراف[2].

ومضى السلطان عبد الحميد في سياسته الإسلامية، ومن أجل الوصول إلى أفضل النتائج من هذه السياسة قرّب إليه عدداً من شيوخ الطرق الصوفية، كالشيخ أبي الهدى الصيّادي من خان شيخون في جوار حلب، والشيخ محمد ظافر المدني[3] من الجزائر والشيخ سعيد من حمص والشيخ أسعد القيصرلي من المدينة. كما اصطفى إلى جواره بعض أشراف مكة وعلى رأسهم السادة الحسين وعلي حيدر وعبد الإله باشا وصادق باشا فضلاً عن السيد فضل باشا من أشراف مِلّيبار وقد أجرى على هؤلاء المرتبات وخصهم بالعنايات والأعطيات[4]. بل لقد أدى به الأمر إلى الانتساب إلى الطرق الصوفية الإسلامية بغية إرضاء نزعات بعض المسلمين وكسب تأييدهم[5].

والمعروف ان عبد الحميد الثاني كان مريداً في الطريقة الشاذلية[6]، ورسالته

---

(1) المصدر نفسه، ص96.

(2) معظم هذا الحرس كان من البلاد العربية. راجع محمد جميل بيهم، فلسفة التاريخ العثماني، ج2، ص180.

(3) عن كيفية وصول أسرة ظافر المدني إلى استانبول. راجع A. Le Chatelier. Politique Musulmane. Revue du monde musulman. Paris 1910. p.60 - 61.

(4) راجع محمد جميل بيهم، فلسفة التاريخ العثماني الكتاب الثاني، ص179.

(5) راجع حسان حلاق، موقف الدولة العثمانية من الحركة الصهيونية، ص270.

(6) تروي فاطمة اليشرطية الحسنية قصةً حول انتساب السلطان عبد الحميد الثاني إلى الطريقة الشاذلية فتقول: «إن السلطان استدعى كاتب المابين الهمايوني علي رضا باشا ذات يوم وألقى عليه حديثاً شفوياً أمره بكتابته، ولهيبة الملك كان علي رضا باشا في حالة اندهاش فنسي بعض نقاط في الحديث الذي أمره الملك بكتابته. وقضى تلك الليلة قلقاً خائفاً يترقب ما سيكون من أمره فالتجأ إلى الله عز وجل يتوسل إليه ويستجير بالأنبياء والأولياء وصاحبِ الوقت أن ينجده مما هو فيه. =

إلى الشيخ محمود أبي الشامات تؤكد ذلك[1]. وإن اتباع عبد الحميد لهذه السياسة ليس لاقتناعه بها وحسب، بل من أجل تحقيق تطلعاته السياسية، لأنه من خلالها يستطيع استعمال ورقة رابحة في مواجهة الدول الأوروبية المتآمرة على الدولة العثمانية[2].

ومن خلال تقربه بهذا الشكل من كل التكتلات الدينية، (وما الجامعة الإسلامية التي سعى إلى قيامها إلا نوع من تكتل المسلمين ضد أعداء الدين)، كان يأمل أن يستطيع هز عصا الخلافة عند الحاجة[3]. وأن يستحوذ على قوة لا يحتاج بعدها لهز العصا.

وما الرسالة التي وجهها باشكاتب سراي يلدز نيابة عن السلطان عبد الحميد إلى الشيخ محمد السنوسي زعيم الحركة السنوسية مذكّراً فيها بأمجاد الخلافة الإسلامية ومعتمداً على تقربه من الطرق الصوفية إلاَّ خير دليل على هذه السياسة[4].

= وبينما هو على تلك الحالة سمع صوتاً يأمره بالكتابة ويملي ما قاله له الملك فكتبه، على أنه وجد في الحديث جملة لم يقلها له الملك. أملاها عليه الهاتف. وكانت تلك الجملة محكمة فكتبها ووجد نفسه يسأل الهاتف الذي أملى عليه الحديث ويقول: «من أنت يا سيدي؟» قال الهاتف: «أنا صاحب الوقت الذي استجرت به» قال: ما اسمك؟ قال: «الشيخ علي نور الدين اليشرطي الحسني الشاذلي الموجود في عكا»، قال عليّ رضا باشا: «أجزني يا سيدي بتلاوة أوراد الطريقة الشاذلية» فأجازه الهاتف بها ودلّه عليها. وفي الصباح حمل الأوراق التي كتبها إلى القصر وقدّمها إلى جلالة الملك فأعجب بها أيّما إعجاب وخاصة بتلك الجملة التي لم يملها عليه. وسأله كيف تسنى له أن يكتبها؟ فقال له: «لقد أملاها عليَّ الهاتف» فقال الملك: «وما شأن الهاتف؟» فقص عليه الخبر وتحدث إليه عما سمعه في تلك الليلة. فدهش الملك وقال له: «أجزني ما أجازك به الشيخ من أوراد الطريقة الشاذلية» ففعل. راجع فاطمة اليشرطية، مواهب الحق في الكرامات اليشرطية الشاذلية، ط2، 1979، ص27 ـ 28.

(1) راجع السلطان عبد الحميد، مذكّراتي السياسية، ص36 ـ 37.

(2) راجع حسان حلاق، مرجع سابق، ص274.

(3) يستند السلطان عبد الحميد في دعوته إلى الخلافة لما لها من تأثير على نفوس المسلمين من تجربة والده الذي لجأت إليه إنكلترا لتهدئة المسلمين الثائرين في الهند ضد الوجود البريطاني. راجع محمد جميل بيهم، فلسفة التاريخ العثماني، الكتاب الثاني، 178 ـ 179.

(4) راجع نص هذه الرسالة في الملحق رقم (4)، ص411.

الفصل الثالث

في الطرق الصوفيّة

(جغرافيتها العثمانية ـ مؤسساتها ـ مراتبها ـ بعض مصطلحاتها)

ـ **البيئة التي انتشر فيها التصوّف:** يصعب تحديد فترة زمنية يمكن أن يقال إن التصوّف قد ازدهر خلالها أو اضمحلّ، لأن الازدهار أو الاضمحلال هما نتيجة عوامل سابقة يمكن أن تمتد إلى سنين طويلة في الماضي. فالزمن يتداخل في تفسير هذه النواحي تداخلاً يمكن تشبيهه بحركتي المدّ والجزر، لذلك سنبرز معالم عامّة للفترة الزمنية التي ندرس التصوّف العثماني من خلالها بغية تحديد إطار عامّ للبيئة التي انتشر فيها التصوّف.

من المعروف أن الضعف قد أصاب الدولة العثمانية في أواخر القرن الثامن عشر، وتوالت عليها انتصارات النمسا والروسيا، واختلّت شؤون الدولة الداخلية، وفسد نظام الحكم، وساءت حالة الجيش وكثر تغيير الولاة، وبرز دوْر العلماء في دفع الظلم ومقاومة أهله، وقلّت موارد المال، وكثرت وجوه الإنفاق، فأدركت الناس الغاية وساءها غلاء أسعار الحاجيات[1]، وأهملت الزراعة حيث كانت أراضي الفلاّح عرضة للانتزاع منه إذا عجز عن سداد ما يفرضه عليه الملتزمون من ضرائب، وغالباً ما كانت تفرض هذه الضرائب حسب أهواء الملتزمين[2]. ولا همّ للسلطان

(1) يصف الجبرتي في كتابه عجائب الآثار أحوال الناس وما حلّ بهم ويتحدث عن بيت المال. راجع الجبرتي، مصدر سابق، ج1، ص583.

(2) حول الضرائب التي كانت تفرض على الفلاّح في الدولة العثمانية، راجع محمد أنيس، الدولة العثمانية والمشرق العربي، القاهرة [د.ت] ص63 ـ 65.

في القسطنطينية إلا انتظار عائدات الولايات السنوية[1]. ولاهمّ للوالي وللفرق العسكرية إلا استعمال شتى الوسائل، ما دام هذا التعاون يصل بهم إلى ما يريدون من المال أو بسط النفوذ أو ضمان الاستقرار[2].

ولإعطاء صورة عن ذلك يكفي أن ننقل ما يذكره الجبرتي من أن الناس لكثرة ما تعرضوا له من السلب، لجأوا إلى الشيخ أحمد الدردير[3] فطلب الشيخ من الأمراء أن يردّوا ما نهبوه فطلبوا إليه قائمة بالمنهوبات وفي صباح اليوم التالي ذهب الشيخ بالقائمة وكلّم الأمير فردّ عليه قائلاً: «أنت تنهب، وأنا أنهب ومراد بك[4] ينهب كذلك» وانقضى المجلس على ذلك[5].

تضافرت هذه العوامل كلها على إيجاد حالة من العوز والفاقة، كان لها بالغ الأثر في نفوس الناس. فكانت حياتهم الاجتماعية صدى لهذه الفاقة التي نزلت بهم. فلازمهم القلق والاضطراب، ولا سيما من جرّاء تصرّفات الجند الذين أوكلت إليهم حماية الناس وصيانة الحريات والحرمات. وقد بلغ من بغي الجنود، كما يصف الجبرتي في مصر، أنهم كانوا يخطفون الناس والغلمان من الشوارع ليلاً ونهاراً ويفسقون بهم على قارعات الطريق. وكانوا يشاطرون التجار وأصحاب الحرف مكاسبهم[6].

(1) انظر توفيق الطويل، مرجع سابق، ج1، ص21.

(2) راجع عبد القادر عطاء المرجع السابق، ص45.

(3) هو أحمد بن محمد بن أبي حامد العدوي الشهير بالدردير وُلِد في بني عدي في مصر سنة 1127هـ تفقه على علماء مصر وتلقى الطريقة الخلوتية عن الشيخ الحَفْني، له مؤلفات عديدة في الفقه والتصوّف، عيّن شيخاً للمالكية وشيخاً على طائفة الرواق في الأزهر واشتهر حتى أصبح شيخاً لمصر كلها حساً ومعنى. توفي سنة 1201هـ ودفن في الزاوية التي أنشأها. راجع الجبرتي، ج2، ص32 ـ 34.

(4) مراد بك هو سر عسكر الجيش العثماني في مصر.

(5) راجع الجبرتي، المصدر السابق، ج1، ص610.

(6) يقول الجبرتي: كثر تعدّي العسكر على أهل الحرف كالقهوجية والحمّامين والمزينين والخياطين وغيرهم. فيأتي أحدهم إلى الحمّامي أو القهوجي أو الخياط ويقلع سلاحه ويعلّقه ويرسم ركنة في ورقة أو على باب دكان وكأنه صيّره شريكه وفي حمايته، ويذهب حيث شاء أو يجلس متى شاء ثم يحاسبه ويقاسمه في المكسب وهذه عادتهم إذا ملكوا بلدة ذهب كل ذي حرفة إلى حرفته التي كان يحترفها في بلده ويشارك البلدي فيها. فثقل على أهل البلدة هذه الفعلة لتكلّفهم مالا أَلِفُوهُ ولا عرفوه». راجع عبد الرحمن الجبرتي، المصدر السابق، ج1، ص633.

وشهدت دمشق المصير نفسه، فمن النزاع بين الإنكشارية السلطانية (القابي قول) والإنكشارية المحلية (اليَرْلِيّة) إلى الصراع بين الإنشكارية والأشراف، إلى تغيير الولاة، حيث كان يتم التعيين شراءً بالمال، وعندها لا همّ للولاة إلا أن يجدوا في تعويض ما دفعوه ثمناً لتعيينهم. فحدثت أزمات مالية عنيفة، وحدث انخفاض في قيمة النقود. وكثرت الرشوة بين الموظفين، وظهرت في المجتمع طبقة الداعرات والزناة ولهذا نرى الشيخ عبدالله السويدي، الذي كان بدمشق، يدهش لكثرة الخلاعة، وجرأة الزناة والزواني في المدينة. وحصل الاعتداء على القضاة الذين حاولوا وضع حدّ لهذه الحالة[1]. واستمر حاكم دمشق أبو طوق في الظلم معتمداً على تأييد السلطان والصدر الأعظم، وضاق الناس به ذرعاً، وفشلت جهود علماء المدينة في إيقاف تعدّياته، إلا بعد ثورة قام بها الفقراء بتأييد من رجال الدين وذهب ضحيّتها العديد من الأرواح البريئة[2].

وفي حلب لم يكن الوضع بأفضل من دمشق، فالصراع بين الأشراف والإنشكارية قد أدى إلى تدهور الأوضاع في هذه المدينة وقد ذكرت بعض المصادر أن أكثر من ثلاثة آلاف ومئتي قرية في حلب كانت مسجّلة في سجلّات دفع الضرائب لم يبق منها سوى أربعمئة قرية في عام 1785م. أما القرى الباقية فقد هجرها أهلوها[3]. ويكفي بلاد الشام شخصية أحمد باشا الجزار الذي أشاع في ربوعها من الفزع والإرهاب ما لا يكاد يتصوّره العقل[4].

---

(1) أطلقت النار على نقيب الأشراف الشيخ على العجلاني وعلى الشيخ محمد خليل المرادي من كبار علماء المدينة. راجع عبد القادر عطاء، المرجع السابق، ص54.

(2) للوقوف على مزيد من التفاصيل حول الوضع في مدينة دمشق. راجع عبد القادر عطاء، م.ن، ص52 ـ 54.

(3) راجع محمد أنيس، مرجع سابق، ص151.

(4) يذكر عبد القادر عطا وصفاً لبعض أعمال الجزار فيقول: «وقد شملت مظالمه قطع الرؤوس والشنق والقتل الفردي والجماعي بالخناجر والفؤوس والسيوف واستعمال الخازوق وقد روى شاهد عيان أنه رأى أربعين رجلاً يقفون صفاً واحداً ليجلسوا على الخازوق واحداً بعد الآخر كما كان يضع الأحياء ضمن الأسوار، وعندما شرع ببناء سور لميناء بيروت دفن عشرين رجلاً أحياء ضمن الجدار وأخرج سواعدهم من بين الأحجار. وكان يجدع الأنوف ويخلع العيون. . .» راجع عبد القادر عطاء، المرجع السابق، ص55 ـ 56.

وفي هذا العصر تمكن الذّل من النفوس، وفسدت ملكة اللسان، وجمدت القرائح، وندر نبوغ المفكرين واقتصر المؤلفون على شرح الكتب فعرف هذا العصر بعصر «الشروح والحواشي»[1]. وشاع الجهل بين الناس واستفحل أمره في الريف والمدن وعششت السذاجة في طريقة معالجة الظواهر الحياتية. فإذا ما أصاب البلد قحط، كانت جهود الساعين إلى رفعه تتجه إلى التماس زواله عند الله، بالأدعية والصلوات والأوراد. وإذا نزل بالبلد عدوّ، يريد احتلاله، يلجأ العلماء ومشايخ التصوّف إلى الجوامع والزوايا يأخذون في تلاوة الأدعية والأوراد حتى يزول عنهم الخطر. وهذا ما حصل في مصر في أثناء الحملة الفرنسية عليها[2]. ويذكر الجبرتي أن السلطان في تركيا كان إذا اشتدت حروبه مع أعدائه يلجأ إلى علماء مصر، يجزل لهم العطاء، ويطلب منهم أن يقرأوا له بين الحين والآخر الإمام البخاري، حتى ينصره الله على أعدائه[3].

وإذا ما حاول السلطان إصلاح وضع الجيش وإدخال التعاليم الحديثة، أنكر الإنكشارية فائدة هذا العلم، وقالوا: «إن وليّ الله الحاج بكتاش قد بارك جماعة الإنكشارية عند تأسيسها ودعا لها بالنصر الدائم» وزعموا أن بركة ذلك الولي ودعاءه يغنيانها عن كل تعليم[4].

وهذا ما دفع الدكتور توفيق الطويل إلى القول: «وكان يحملهم على هذا إغفالهم سنن الكون ونواميس الطبيعة، وإيمانهم بأن الله هو الصلة «المباشرة» لكل ظواهر الحياة، . فإذا اتجهوا إليه بالدعاء رفع عنهم ما نزل بهم من شرّ وما أصابهم من ضيق، وكفى الله المؤمنين شرّ القتال. . .»[5].

(1) راجع جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ج3، ص272.
(2) حول هذا الموضوع راجع الجبرتي، ج2، ص185.
(3) للوقوف على تفاصيل ذلك راجع الجبرتي، م.ن، ج2، ص53.
(4) أنظر ساطع الحصري، مرجع سابق، ص76 ـ 77.
(5) راجع توفيق الطويل، مرجع سابق، ج1، ص26.

وكان سوء الإدارة قد أفسد على بعض الناس نياتهم فشوّشت أفكارهم وانصرفوا إلى ما يشغلهم عن تلك المظالم إلى المخدّرات والمسكرات. فشاع استخدام الأفيون والحشيش، وتوالت الأوبئة والأمراض، وظهر الشذوذ الجنسي، فازداد كما يقول الدكتور عبدالقادر عطا: «اعتقاد الناس في الخرافات والسحر وقصدوا المشعوذين لحلّ مشكلاتهم، كما قصدوا الأضرحة لهذا السبب. ولهذا كثر مؤلفو السحر ومدّعوه وشاعت قلّة الحياء...»[1]. هذه بعض المظاهر من البيئة التي انتشر فيها التصوّف في هذه الفترة فلنتعرّف إلى حقيقته.

- **حقيقة التصوّف في العصر العثماني**: يقول الدكتور توفيق الطويل: «كان الطريق في هذا العصر أقرب إلى الدروشة منه إلى التصوّف الصحيح، لأن التصوّف نزعة فلسفية والدروشة أساليب خاصة في الذكر والعبادة»[2]. فالبيئة التي تحدثنا عن بعض مظاهرها في هذه الفترة، كانت شبه خالية من مفكرين يحسنون النظر، ويجيدون الفهم. هذا العصر الذي استعبدته الجهالة، وسيطرت نزعة الضعف والاضمحلال على مختلف نواحي الحياة فيه، وجعلت إنسانه يتجنب التفكير في ما يتعرّض له من مظاهر حياتية وما يساوره من خواطر وآراء، أنجب طبقة من المتصوفة تقول بأن الزهد في طلب الدنيا والاستهانة بملاذها والإعراض عن شهواتها، إذا صحبه الانقطاع للعبادة والتجرّد للذكر والتهجد، كفيل بأن يوصل صاحبه إلى الحضرة الإلهية، ومتى وصل الإنسان إلى ربه يأخذ عنه العلم والحكمة والدين والثراء، وكلّ ما يشاء من مطالب الدنيا مباشرة من غير وساطة. ويستمد من الله تعالى القدرة التي ترفعه عن سائر البشر وتيسّر له إتيان الكرامات والخوارق[3].

إن ادّعاء هذا النوع من التصوّف كان أمراً ميسوراً لكل إنسان، وكانت روح

---

(1) أنظر عبد القادر عطا، مرجع سابق، ص64.
(2) نقلاً عن توفيق الطويل، م، مرجع سابق، ج1، ص54.
(3) المرجع نفسه، ص55.

العصر تكفل لمدّعي هذا التصوّف وافر الاحترام والتقدير. لذلك كثر مدّعو التصوّف وتهيأت لهم سلطة واسعة النطاق[1] وتغلغل نفوذهم إلى مختلف الفئات في مجتعماتهم. وأصبح لكل شيخ من شيوخ التصوّف هذا عدد كبير من الأتباع والمريدين[2]، يخضعون لسلطانه خضوعاً تاماً وكلهم يدّعي إتيان الخوارق والكرامات. وسريعاً ما يقبل الناس عليهم، ويؤمنون بولايتهم، وكثيراً ما كان بعض الحكام من الأثرياء يؤمنون بهؤلاء، ويخشون سطوتهم، ما يحملهم على مساعدتهم بالمال الذي يكفل لهم العيش الهنيء المترف ويحيطونهم بالعطف والرعاية ما يهيئ لهم أسباب الاطمئنان في الحياة الدنيا حيث كانوا يعيشون مع زوجاتهم وأولادهم من فيض الأوقاف التي تُحبَس عليهم والأرزاق التي تجري من أجلهم، والهدايا التي تقدّم لهم، ما أحال زهدهم رخاءً وتقشفهم ترفاً، وبدت حياة العامّة من الناس ـ الفلاّحين والتجار وأصحاب الحرف حرماناً، قياساً إلى النعيم الذي يعيش فيه هؤلاء المتصوفة[3]. ولقد أغنت سذاجة الناس هؤلاء الأدعياء عن التزوّد بالعلم والتبحّر

---

(1) إن ما يفرضه الشيوخ على المريدين من الأدب في حضرة الذكر أو في حضور الشيخ قد تطور إلى نوع من الدكتاتورية العقلية وفرض الخطأ حيث قرر المتأخرون من جهلة الشيوخ أن على المريد ألاّ يعترض على شيخه ولو رآه يخالف الشريعة، فإن له حالاً مع ربّه لا يعلمه إلا الله. راجع عبد القادر عطا، المرجع السابق، ص58.

(2) مثلاً زاوية الشعراني في مصر كانت تضم مئتي مريد. راجع توفيق الطويل، المرجع السابق، ج2، ص26.

(3) مثلاً يقدم توفيق الطويل وصفاً لزاوية الإمام الشعراني في مصر، ووصفاً للعيش فيها فيقول: «أقام المتزوجون منهم مع زوجاتهم وأولادهم عاطلين عن كل عمل مدرّ للمال، طاعمين كاسين ممتعين، لا يحتملون من نفقات عيشهم كثيراً ولا قليلاً أعد لهم من الخبز في كل صباح إردبّاً وثلث إردبّ يقوم على تهيئته عشرون فرداً واختزن لهم في كل عام من عسل النحل عشرة قناطير، ومن عسل قصب السكر عشرين قنطاراً ومن القمح ثلاثمئة إردبّ ومن الفول في فصل الشتاء أربعين إردبّاً ومن الكشك سبعة أرادب ومن الأرز سبعة أخرى ومن الباسلاء والعدس خمسة وعشرين إردبّاً فإذا أقبل العيد خصص للكعك خمسة أرادب فوق ما يُهدى إليه من كعك الريف وهو يعادل الثلاثة أرادب ثم يبتاع لمجاوريه مع هذا كله من اللوز والجوز والبندق والخروب والتمر و الزبيب والتين الجاف ما يعادل خمسة قناطير ويودع خزانته من البطيخ نحو ألفين تكفي مجاوريه وضيوفه وهداياه إلى المرضى حتى يظهر موسم البطيخ الجديد. راجع توفيق الطويل، المرجع السابق، ج2، ص26 ـ 27.

في شؤون الدين، وأغنتهم عن السعي لاكتساب القوت وتحمّل المشاق في ميادين العمل، بل وأغنتهم عن التزام الصدق في عبادة الله والزهد في طلب الدنيا[1].

ولقد سادت بين هؤلاء الأدعياء فكرة الإنفاق من الغيب مما دفع الناس للإقبال على التصوف بغية الوصول إلى هذه الخاصية التي اشتهر بها الكثيرون من صوفية ذلك العصر[2].

وفي فترات الظلم التي كان يئن فيها المجتمع تحت وطأة وتعسّف الحكّام كان هؤلاء الأدعياء في أمان من تطبيق القوانين، وفي منجاة من ضغط الرأي العامّ. وقلّ من الحكام من سوّى بينهم وبين سائر طبقات الشعب في جمع الضرائب وأخذ الأتاوات وجمع الغرامات. فكانوا أهدأ بالاً وأكثر طمأنينة من الفلاّح في حقله والتاجر في متجره والصانع في مصنعه، لأن الجنود كانوا يخافون بأسهم، ويخشون سلطانهم الروحي ويؤمنون باتصالهم بالله فيتزلّفون إليهم، ويطلبون منهم الرضى.

فالجنود مع شجاعتهم في ميادين القتال كان يستعبدهم سلطان الأولياء الروحي فيؤمنون بالأساطير والخرافات «لأن القتال شدّة تحمل صاحبها على الاعتقاد بالله والإيمان بما وراء المادة»[3]. وجنود الدولة العثمانية قد هيأتهم لهذا الإيمان عقلية المحارب الذي يحمل رأسه على كفه أنى ذهب. ولا يجد من وقته متسعاً لتثقيف نفسه، وتنمية مداركه. ومن قضى حياته وسط صليل السيوف ودوي الرصاص يفزع إلى حياة الأمن والطمأنينة وراء دنياه. ويركن إلى كل من يستطيع أن يشبع تصوراته

(1) راجع عبد القادر عطا، مرجع سابق، ص205، أيضاً توفيق الطويل الذي تحدث في كتابه إمام التصوّف في مصر ـ الشعراني، عن الأساليب التي كان يتبعها هؤلاء للوصول إلى المشيخة. راجع ج2، ص70 ـ 71.

(2) يذكر الجبرتي في ترجمته للشيخ محمد القليني الأزهري شيخ المشايخ أنه كان ينفق من الغيب لأنه لم يكن له إيراد ولا ملك ولا وظيفة ولا يتناول من أحد شيئاً وكان ينفق إنفاق من لا يخشى الفقر وإذا مشى في السوق تعلّق به الفقراء فيعطيهم الذهب والفضة وإذا دخل الحمّام دفع الأجرة عن كل من فيه. راجع الجبرتي، ج1، ص280.

(3) راجع توفيق الطويل، مرجع سابق، ج1، ص163.

ويسلمه إلى جنَّات خياله[1]. فلا عجب أن نرى الجنود المتغطرسين على الشعب أذلاّء أمام أدعياء التصوّف، أذهلهم ما شاع عن هؤلاء من قدرة على إتيان الخوارق والكرامات، والتصرف بمصاير الناس وأقدارهم نفعاً وضرراً.

وقد كان لشيوع الرأي القائل: «أن الولي يسقط عنه كل ما أُمِر به ويحلّ له أن يفعل كل ما نُهي عن فعله[2] تأثيره على التصوّف خلال هذه الفترة حيث رأى البعض أن ادّعاء التصوّف وتالياً الولاية ينقذهم من تكاليف الدين وينجّيهم من فروضه وواجباته، ويتيح لهم التمتع بما حرّم عليهم من رذائل وشهوات ـ وكتب السير والتراجم مليئة بالأدلة على ذلك؛ فهذا تارك للصلاة ينسب إليه أنه يخترق الهواء إلى الكعبة ليؤدي الصلاة ثم يعود، وهذا يرتكب الفحشاء ويقال إن صورة أخرى مطابقة للأصل من شخصه هي التي ارتكبت ما ظهر من الفحشاء. وهذا الشيخ أو ذاك قد أوتي فضلاً هو أن من زنى بها من الفاجرات تابت من فورها. وذاك تنقلب الخمرة في يده إلى شراب حلال. . . .[3] وهذا شيخ يَلْحَن في قراءة القرآن[4] وذاك يمكث بوضوء واحد سبعة أيام تمتد في أواخر عمره إلى أحد عشر يوماً. ويتوضأ أحدهم أول رمضان فلا يعيد وضوءه إلا بعد العيد بستة أيام، والبعض يتعقبون حسان الغلمان والنساء آمنين شرّ الإنكار من سوء ما يفعلون[5]، وهكذا ساعد الانحلال الأخلاقي بهذا الشكل إلى التهافت على دخول الطريق وادّعاء الولاية ومهّد السبيل لانتشار الدجل وشيوع الشعوذة والخرافات.

---

(1) راجع توفيق الطويل، م.ن، ج2، ص86.

(2) نقلاً عن توفيق الطويل، م.ن، ج1، ص155.

(3) راجع عبد القادر عطا، مرجع سابق، ص58.

(4) يذكر علي مبارك في الخطط التوفيقية: «أن الشيخ شعبان المجذوب يجلس على كراسي المساجد أيام الجُمع وغيرها يقرأ ما يزعم أنه قرآن كريم» من مثل قوله: «وما أنتم في تصديق هود بصادقين، ولقد أرسل الله لنا بالمؤتفكات يضربوننا ويأخذون أموالنا وما لنا من ناصرين» ثم يعقب على ذلك قوله: اللهم اجعل ثواب ما قرأناه من هذا الكلام العزيز في صحائف فلان وفلان. راجع علي مبارك، الخطط التوفيقية، ج6، ص33.

(5) أنظر توفيق الطويل، المرجع السابق، ج2، ص10 ـ 11.

وبلغ الانحراف مداه حينما اتُّخذت الأضرحة قبلة للعوامّ يتمسّحون بها ويرجون عندها قضاء الحاجات ويذبحون لها ويقيمون عندها وينادون أهلها بما يجب أن ينادى به الله سبحانه وتعالى[1].

شاع هذا في العصر العثماني وتسرّب إلى عقول بعض المثقفين، وذهبت صيحات بعض العلماء سدى ولم تصل إلى عقول العامّة، ذلك أن تيار الخرافة كان جارفاً وسلطانها على أهلها كان عنيفاً. فخضع الناس لسلطان الشعوذة والأوهام، وذهبوا إلى تأليه الأفراد واصطناع الغرائب من اللباس والهيئات حتى تتناسب مع الغرائب والخوارق التي سيطرت، وأوقفت سير التقدم وملكات الابتكار.

ومع كل هذا الدخان الخانق الذي طبّق أرجاء البلاد في هذه الفترة من الزمان، فإن البلاد لم تخلُ من الخير، فقد ظهر في هذه الفترة بعض العلماء من رجال التصوّف الواعين العاملين المتحركين بعقولهم ووجدانهم في مجال البحث والتأمل والعمل. حيث قاموا بردع الأمراء والحكام عن الظلم، ودافعوا عن حقوق الشعب ومصالحه[2]. وظهر من ينادي بحرب البدع ومهاجمة الدراويش ومدّعي الولاية.

فإذا كانت الخرافات مطيّة يستغلها المشعوذون لمآربهم الشخصية كما يقول كارل بروكلمان: «فلا بدّ من الاعتراف بما كان للطرق الصوفية من أثر في تهذيب العامّة وتلطيف مظاهر الهمجية التي سادت حياتها»[3].

- **التوزيع الجغرافي للطرق الصوفية في الدولة العثمانية**: إن التصوّف في الأساس هو ظاهرة فردية وجدانية، ولكن أبرز ما امتاز به التصوّف في هذه الفترة هو تحوّله إلى ظاهرة اجتماعية تتمثل في حياة المتصوفين في رحاب الزوايا تحت إرشاد شيوخهم ممن مكّنتهم شخصيتهم من اجتذاب المريدين، ويسَّرت لهم ثقة المحسنين من الأمراء والأثرياء الذين تكفلوا بكل ما تتطلبه حياة هؤلاء المجاورين المنقطعين لعبادة الله.

---

(1) انظر عبد القادر عطا، المرجع السابق، ص59.

(2) راجع الفصل الخامس من هذه الدراسة، ص317 ـ 392.

(3) انظر كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص481 ـ 482.

وقد مرّ بنا أن فيض الأوقاف التي كانت تُحبَس على الزوايا، والأرزاق التي كانت تجرى من أجلها، والعطايا التي كانت تقدّم إلى سكانها قد أحالت زهد المتصوفين وتقشفهم إلى ترف.

وقد انتشرت هذه الزوايا في مختلف أراضي الدولة العثمانية، وكانت تتماشى في نموّها وسعتها ووفرة الرزق فيها مع نفوذ أصحابها وقدرتها على إغراء المريدين بالانقياد لهم، واجتذاب أهل اليسر إليهم. ويذكر توفيق الطويل في تفسيره لسرّ التهافت على زاوية الشعراني في مصر في ذلك العصر فيقول: «وقد آلت زاوية الشعراني بعده إلى ابنه عبد الرحمن وكان ممسكاً مقتّراً، فنازعه عليها ابن عمه عبد اللطيف، وكان جواداً كريماً فانتصر له الفقراء وخذلوا خصمه. ولكن المنية عاجلته فانفرد بالزاوية ابن صاحبها ولكن تقتيره قد أدّى إلى تدهور أمرها حتى كان مجلس يوم الجمعة لا يضم أكثر من اثنين أو ثلاثة يعقدونه في مطلع الليل ثم لا يلبث النعاس أن يغلبهم... فلما تولى أمرها ابنه السيد يحيى جرى على نهج جدّه في البذل والإيثار وهيأ لمجاوريه أسباب النعيم... وسرعان ما استردّت الزاوية مجدها الذي كان لها أيام عاهلها الكبير»[1].

ولعل ما أشرنا إليه والبيئة التي تحدثنا عنها ما يبرّر الظن بأن تأسيس الطرق كان أمراً مردّه إلى شخصية الشيوخ ومهارتهم في اجتذاب الأتباع والمريدين الذين يحملون اسمهم في حياتهم، فإذا مات أحد الشيوخ، خلفه ابنه أو أحد مريديه أو أقاربه. وتتسلسل الخلافة وتستقل الطريقة ويحمل أهلها اسمه بعد مماته وقد تتفرع عن طريقته فيما بعد طرق أخرى بأسماء جديدة، كما سنعرف في الفصل التالي عند دراستنا للطرق الصوفية والطرق المتفرعة عن الطرق الأساسية.

(1) نقلاً عن توفيق الطويل، المرجع السابق، ج2 ص33 ـ 34. وقد أفاض بذكر النعم التي أغدقها الشيخ يحيى الشعراني علي مريديه فقال: «قطعوا صنوف الفواكه منذ بدء ظهورها، ونعموا بالمشمش والخوخ والكمثرى والتفاح والنبق والرمّان والعنب والبطيخ والقثاء والخيار وغيره. فإذا ظهر موسم الملوخية سارع إلى طهوها لهم مزوّدة بالأرز مصحوبة بالكنافة وأرسل منها مع اللبن والبيض وغيره إلى بيوت مريديه... فإذا أقبل العيد حرص على أن يكسو خدام الزاوية كساءً فاخراً...» راجع الطويل، المرجع نفسه، ج2، ص33 ـ 34.

وقد ذكر علي مبارك في خططه أن أغلب الطرق الصوفية المعروفة في العالم الإسلامي منسوبة إلى أربعة من كبار الأولياء هم: عبد القادر الجيلاني، أحمد الرفاعي، أحمد البدوي، إبراهيم الدسوقي الذين يعرفون بالأقطاب الأربعة. وقد كان لكل قطب من هؤلاء طريقة واحدة خاصة به ثم تعددت الطرق بتعدد من أخذها عنهم مباشرة أو بالوساطة[1]، ونسبت إلى الآخذين عنهم لتفرعها عن الأصل. وتعددت الفروع حتى بلغت الأحمدية مثلاً ستة عشر فرعاً. . . وقامت طرق أخرى مستقلة عن الأقطاب الأربعة كالسعدية والنقشبندية والشاذلية التي تفرعت إلى أربعة عشر فرعاً تفرّع أحدها مرّة أخرى (الخلوتية) إلى أربعة فروع[2]. والمولوية التي أسسها الشاعر الفارسي المعروف جلال الدين الرومي. ولا تزال بعض هذه الطرق وغيرها من الفروع التي نشأت بعدها، قائمة إلى يومنا الحاضر. وبالمقابل فإن طرقاً قد اندثرت بعد أن قامت بفترة من الزمن.

وقد توزعت هذه الطرق في مختلف مناطق الدولة العثمانية. ذلك أن العثمانيين قد اشتهروا بحبهم للتصوّف والدروشة[3]. حيث عملت الدولة على تشجيع التصوّف بين رعاياها. وتركت مشايخ الطرق الصوفية يمارسون سلطات واسعة على

(1) شاع في العصر العثماني التتلمذ على يد من أصبحوا في ذمة التاريخ، وكثرت الفرق والطوائف التي تعيش على ذكرى أولياء طواهم الرمس منذ سنين طوال. فقد يدّعي المشيخة واحد من عامّة الناس ويزعم أنه أخذ العهد على البدوي أو الرفاعي أو الجيلي. . . أو أي من هؤلاء الأولياء الذين لم يسعد برؤيتهم والاستماع إليهم، ولكن سحرته سمعتهم المنتشرة في العالم الإسلامي كله، وسرعان ما يلتف حوله أرباب الحرف وغيرهم من سذج الناس. وذكر توفيق الطويل عن أساليب الأدعياء في الترقي إلى المشيخة، أن الرجل يذيع بين الناس أنه سمع هاتفاً في يقظته أو منامه أو يناديه بالمشيخة فيلبي نداءه. ثم يرتدي جبّة ويرخي عَذَبةً ويستقل بنفسه شيخاً ليستقر في مكان خَرب أو نحوه متظاهراً بأسباب الطريق أو كان يقنع بالتظاهر بالزهد في طلب الدنيا والتقشف في مأكله وملبسه وانقطاعه للذكر والتهجّد وإطالة الصلاة والإكثار من الصيام، وقيام الليل ونحوه حتى إذا اطمأن الناس إليه تقدم إليهم شيخاً. راجع توفيق الطويل، مرجع سابق، ج1، ص144 ـ 145. أيضاً ج2، ص70 ـ ج1، ص620 ـ 624.

(2) راجع علي مبارك، الخطط التوفيقية الجديدة، ج 3، ص 129 ـ 130.

(3) سجّل الجبرتي على العثمانيين حبهم ومَيْلهم للدروشة وهو يعرض لحوادث حملة حسن باشا الجزايرلي على مصر. راجع ج1، ص 620 ـ 624.

المريدين والأتباع، فانتشرت الطرق الصوفية انتشاراً واسعاً أول الأمر في آسيا الصغرى ثم انتقلت إلى بقية أقاليم الدولة[1]. كما أن الدولة مدّت يد العون إلى بعض الطرق الصوفية، أو على الأقل إلى الطرق الصوفية قويمة المذهب وفضلتها على غيرها، فانتشرت الطرق في أرجاء الدولة: وشملت جميع الطبقات والأقاليم العثمانية[2]. ومن أهم هذه الطرق: النقشبندية، المولوية، البكتاشية، الرفاعية، الأحمدية، الخلوتية، الكازرونية[3].

وقد قرر المراقبون أن عدد هذه الطرق كان يتراوح في القرن السادس عشر بين ثماني وعشر طرق، ثم ازداد عددها زيادة مطردة فبلغت ستاً وثلاثين طريقة في أواخر القرن الثامن عشر. وإن كان البعض يرى أن عددها تجاوز ضعف هذا العدد[4]. بينما يرى فريق آخر من المؤرخين أن عددها قفز إلى أربعة أمثال هذا العدد[5].

وما هو جدير بالذكر أن الدكتور توفيق الطويل ذكر أن عدد الطرق الصوفية في مصر وحدها إبّان الحكم العثماني قد بلغ زهاء ثمانين طريقة[6] وكان لكل طريقة شيخ له نوّاب في المراكز التي يستحوذ فيها على كثرة من المريدين، وله خلفاء في البلدان والقرى لكل منهم مريدون يسلكون الطريق على يد الشيخ. والشيخ يدبّر أمر الخلفاء والنواب ويعينهم وفق ما يقتضيه هواه. والخلفاء يدبّرون أمور المريدين ويعملون على إرشادهم وتربيتهم وفق ما تقتضيه الشريعة وتعاليم الطريقة، ما أدى إلى ازدياد ونماء التصوّف الجمعي، وازدهار التنظيمات الصوفية المختلفة التي عمّ بعضها أقطار البلاد العربية والإسلامية، فباتت وكأنها منظمات دولية تجمع بين مريد

---

(1) راجع عبد العزيز الشناوي، مرجع سابق، ج1، ص59.

(2) راجع عبد العزيز الشناوي، مرجع نفسه، ج1، ص442.

(3) عبد العزيز الشناوي، م.ن، ج1، ص59.

(4) André Miquel. L'Islam et sa Civilisation, VIIe - x xe siecles Paris 1977. p.294.

(5) انظر هاملتون جب وهارولد بوون، المجتمع الإسلامي والغرب، ج1، ص218.

(6) راجع توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص75.

من جاوه مثلاً وبين شيخ يجيزه في الآستانة كما يذكر محمود الألوسي في كتابه «غرائب الاغتراب ونزهة الألباب» الذي طبع في بغداد سنة 1327هـ[1].

لذلك نجد صعوبة في تحديد الأماكن التي تنتشر فيها طريقة من الطرق إذ نراها تشترك مع غيرها من الطرق في مدينة أو قرية واحدة، ووجودها يزداد اطراداً مع نفوذ أصحابها، وقدرتهم على إغراء المريدين بالانقياد لهم واجتذاب أهل اليسر إليهم. ويقلّ عددها باضمحلال السلطان الذي كان لأهلها. كما يزداد اطراداً أيضاً في المجتمعات حيث الظلم والجهل وانتشار الخرافات. ويقل مع انتشار العلم والعلماء. وتبرز صعوبة آخرى هي أن بعض الطرق ربما لبست حللاً مختلفة وتغيرت أسماؤها بتغير أطوارها، كالنقشبندية التي سمّيت على التوالي: صديقية، طيفورية، خوجكانية ونقشبندية[2]. لذلك فإن أي توزيع جغرافي لهذه الطرق يبقى قاصراً عن إعطاء الحقيقة الكاملة عن تحديد مكان انتشارها.

والتوزيع الجغرافي الذي سنعمد إليه على الخريطة المرفقة يقتصر على أكثر الطرق الأساسية الأكثر انتشاراً في الدولة العثمانية، على اعتبار أننا سنذكر الفروع التي تتفرع عن هذه الطرق في الفصل التالي، والتي تأخذ أسماءها من أسماء شيوخها ولها وفي أغلب الأحيان الصفة المحلية.

فالطريقة القادرية انتشرت في العراق وبلاد الشام ومصر والسودان ودول المغرب العربي وتركيا وخصوصاً في الأناضول والقسطنطينية[3].

والطريقة الرفاعية كان لها انتشار واسع في العراق وتركيا وبلاد الشام ومصر[4].

---

(1) راجع مقال الدكتور عادل العوّا، الفكر الفلسفي في مئة عام، ص307.

(2) راجع مقال عادل العوّا، الفكر الفلسفي في مئة عام، ص305.

(3) راجع دائرة المعارف الإسلامية، مج15، ص185. أيضاً يوسف نعيسة، مجتمع مدينة دمشق 1772 ـ 1840، ج2، ص423.

(4) راجع عبد الرحمن دمشقية، الرفاعية، [د.م] ط1، 1990، ص6.

والنقشبندية انتشرت في التركستان والأناضول وبلاد الشام والعراق. والأحمدية كانت تنتشر في مصر. والمولوية كانت تنتشر في الأناضول وخصوصاً في قونية وبعض بلاد الشام وخصوصاً في دمشق وطرابلس. والبكتاشية رافقت انتشار الجيش العثماني مع جنود الإنكشارية وكانت طريقة أناضولية إلى أن حُلّت مع القضاء على الإنكشارية أيام السلطان محمود الثاني، وأصبحت طريقة بلقانية بعد ذلك وخصوصاً في البانيا[1].

والشاذلية كانت منتشرة في شمال أفريقيا وخصوصاً في الجزائر وتونس وفي مصر وبلاد الشام خصوصاً فلسطين ودمشق وبيروت وفي إستانبول والحجاز. والخلوتية انتشرت في مصر والأناضول والروملّي وبلاد الشام والحجاز. والتيجانية انتشرت في شمال أفريقيا وخصوصاً في الجزائر وتونس وليبيا وتشاد، والمهدية انتشرت في السودان والصومال[2].

وقد ذكر ديبون وكوبولاني في هذا المجال أنه في الجزائر مثلاً هناك (349) زاوية تضم (295189) مريداً منها: 33 زاوية للطريقة القادرية، 177 زاوية للطريقة الرحمانية، 32 زاوية للطريقة التيجانية[3].

وفي تونس ذكر اسم زاويتين للطريقة القادرية في كاف نفطة وأبي حلفا[4] وفي طرابلس الغرب ذكر أنه يوجد ثماني زوايا للطريقة القادرية[5] وفي القسطنطينية ذكر أنه نظراً لما للشيخ محمد ظافر المدني المرشد الروحي للسلطان عبد الحميد الثاني من نفوذ، فقد انتشرت الزوايا المدنية التي كان شيخاً لها، وبفضل النفوذ القوي لأبي الهدى الصيّادي المقرّب من السلطان عبد الحميد كان للطريقة الرفاعية تأثير ديني وزمني ملموس. أما النقشبنديون فكان لهم زوايا عديدة وآلاف الاتباع في هذه

(1) راجع دائرة المعارف الإسلامية، مج 15، ص179.
(2) لمزيد من التفاصيل حول توزع هذه الطرق على أكثر أراضي الدولة العثمانية راجع دائرة المعارف الإسلامية، مادة «طريقة» لماسينيون، مج 15، ص178 ـ 187.
(3) Depont et Coppolani. les con freries Religieuses Musulmanes. Alger 1897. p.21.
(4) Ibid. p.218.
(5) Ibid. p.219.

المدينة وكان فيها زوايا أخرى للعديد من الطرق الصوفية كالملامية، والخلوتية والقادرية، والسعدية، والسنبلية والجلوتية والكشلنية والعشاقية والبدوية والبكتاشية[1]. وفي آسيا الصغرى كانت فروع الشاذلية الأكارية والملامتية، والفروع الكردية للخلوتية والنقشبندية هي المسيطرة في هذه المنطقة[2]. وفي سوريا كانت القادرية والرفاعية أكثر انتشاراً إلى جانب الشاذلية المدنية التي انتشرت بشكل محدود[3] وفي بلاد ما بين النهرين كانت القادرية والرفاعية الأكثر انتشاراً والأكثر تأثيراً في هذه المنطقة[4] وفي شبه الجزيرة العربية كان للقادرية ثماني زوايا والطرق الأخرى متناثرة هنا وهناك، ثم نجحت السنوسية في تأسيس زوايا لها في المنطقة الممتدة من سيناء إلى اليمن وكان لها عدد كبير من المقدَّمين[5].

- **أماكن إقامة المتصوفين**: أقام المتصوفة في الخوانق والربط والزوايا والتكايا. ويكاد الباحث يضلّ سبيل الاهتداء إلى وجوه التفرقة بين هذه الأماكن. وسنحاول أن نعطي فكرة عنها لعل القارئ يكون على بينة مما يواجهه من كلمات خاصة بدنيا الصوفية.

أ ـ **الخوانق**: مفردها خانقاه وهي كلمة فارسية قيل إن أصلها خونكاه أي الموضع الذي يأكل فيه الملك. وهي بالعجمية دار الصوفية، ولم تعهد على هذا النمط إلا في القرن السادس[6].

وذكر علي مبارك في خططه أن الخانقاه كلمة فارسية معناها بيت العبادة، وقد اندثر هنا الاسم بمرور الزمن وأطلق عليها اسم التكيّة[7].

(1) Depont et Coppilani. op. cit. p.221.
(2) Ibid. p.222.
(3) Ibid. p222.
(4) راجع: Depont et Coppolani. les Confréies religieuses. p222.
(5) Ibid. p.223.
(6) انظر محمد كرد علي، خطط الشام، ج6، ص130.
(7) راجع علي مبارك، الخطط التوفيقية الجديدة، ج1، ص89 ـ 90.

وذكر المقريزي في خططه أن الخوانق حدثت في الإسلام في حدود الأربعمئة للهجرة وجعلت ليخلو الصوفية بأنفسهم فيها لعبادة الله تعالى[1].

وأول من بناها من الملوك بمصر، كما قال السيوطي، صلاح الدين يوسف وهي خانقاه سعيد السعداء ورتب فيها للفقراء الواردين من البلاد الشاسعة أرزاقاً معلومة[2]، ووقفها عليهم في سنة تسع وستين وخمسمئة[3].

وقد اختصت بعض الخوانق بإعطاء الدروس الدينية كالحديث وقراءة القرآن بالروايات السبع والفقه على الأئمة الأربعة حيث كان لكل درس مدرّس يتولاّه هو وطلبة اشترط فيهم ألاّ يتغيبوا عن حضوره، وحضور وظيفة التصوّف. وألحق ببعض الخوانق كتاتيب لتعليم الأيتام من أطفال المسلمين قراءة القرآن والخط[4]. وقد أجرى منشئو هذه الخوانق على أهلها الأرزاق، وأجزلوا لهم العطاء، حيث كان في بعض هذه الخوانق مطابخ يوزع منها على المجاورين الخبز واللحم والحلوى وزيت الزيتون والفواكه والصابون والسكّر وألوان من الشراب والأدوية. كما زوّدت بعض الخوانق بالحمّامات والمدافن ومدّت بالفرش وآلات النحاس والكتب والقناديل. وكان في أكثرها قرّاء وأئمة ومؤذنون وبوابون، بالإضافة إلى من ضمّت من فقراء وشيوخ[5].

كان هذا حال الخوانق بين النصف الثاني من القرن السابع والنصف الأول

---

(1) راجع أحمد بن علي المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار جزءان، دار صادر، بيروت [د.ت] ج2، ص414.

(2) يذكر محمد كرد علي أن أول من اتخذ بيتاً للعبادة هو زيد بن صوحان بن صبرة ذلك أنه عمد إلى رجال من أهل البصرة قد تفرغوا للعبادة وليس لهم تجارات ولا غلاّت فبنى دوراً وأسكنهم فيها وجعل لهم ما يقوم بمصالحهم من مطعم ومشرب وملبس وغيره. راجع خطط الشام، ج6، ص130.

(3) راجع المقريزي، الخطط المقريزية، ج2، ص415.

(4) هذه كانت حال خانقاه ركن الدين بيبرس وخانقاه شيخو في مصر. راجع المقريزي، الخطط المقريزية، ج2، ص414.

(5) أنظر المقريزي، الخطط المقريزية، ج2، ص 415.

من القرن الثامن الهجري، وما إن حانت نهاية القرن التاسع وبداية العاشر حتى أخذ يتلاشى الكثير من الخوانق، ويتحوّل بعضها إلى تكايا يقيم فيها دراويش الأعاجم[1]. وقد اهتم عدد من المؤرخين بذكر أسماء هذه الخوانق ووصف أبنيتها في المدن الكبرى مثل دمشق والقاهرة والآستانة[2].

ب ـ **الربط**: وردت تفاسير مختلفة لهذه الكلمة واشتقاقها من الأصل «ربط» ولعل أقرب التفاسير إلى العقل هو ما جاء في القرآن الكريم: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱصْبِرُوا۟ وَصَابِرُوا۟ وَرَابِطُوا۟ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[3] والرباط في الأصل هو المكان الذي يجتمع فيه الفرسان متأهبين للقيام بحملة من الحملات العسكرية ويتصل الرباط أيضاً اتصالاً وثيقاً بمعنى تجهيز نقلة البريد والقوافل بالخيل[4].

وأطلقت كلمة الرباط على منشأة دينية وحربية في آن اختص بها المسلمون دون سواهم من الشعوب، حيث يتصل معنى الرباط بالجهاد أي الذبّ عن بلاد الإسلام، والعمل على توسيع رقعتها بحد السيف. وقد اختلف معنى الرباط في المغرب الأقصى عنه في المشرق العربي. ذلك أن الرباط في المغرب الأقصى خلال القرن السادس عشر كان له شأن حربي في النضال ضد الكفار. أما في المشرق أي في البلاد التي أصبحت بمنأى عن تهديد الكفار، فعزف أهله عزوفاً تاماً عن التدريب العسكري، واستبدلوا به حياة قوامها الزهد والتقشف وترديد الصلوات التي كانت سنة الرباطات القديمة[5].

وقد عرّف السهروردي الرباط بقوله: «وأصل الرباط: ما يربط فيه الخيول،

(1) المصدر نفسه، ص415 ـ 416.

(2) يمكن الرجوع إلى محمد كرد علي للاطلاع على أسماء الخوانق في دمشق. خطط الشام ج6، ص131 ـ 134 وإلى المقريزي للاطلاع على أسماء الخوانق في مصر. ج2، ص414 ـ 426.

(3) آل عمران، الآية: 200.

(4) دائرة المعارف الإسلامية، مج 10، ص19.

(5) راجع دائرة المعارف الإسلامية، مج 10، ص23.

ثم قيل لكل ثغر يدفع أهله عمّن وراءهم رباط. فالمجاهد المرابط يدفع عمّن وراءه، والمقيم في الرباط على طاعة الله يدفع به وبدعائه البلاء عن العباد والبلاد»[1].

وعرّف علي مبارك الربط بأنها دور أعدّت لإقامة الصوفية، وخصص بعضها للنساء والمنقطعات أو المهجورات أو المطلّقات أو العجائز الأرامل من العابدات. وكان لها الجرايات والمقامات المشهورة من مجالس الوعظ. وقد انقطع ذلك منذ زمن مديد[2].

والرباط كناية عن قلاع وأماكن يتجمع فيها الجنود عند الثغور الإسلامية المعرّضة للخطر. وهي تتكون من سور يحيط بالرباط. وتقوم فيه جُحَر للسكن، ومخازن للأسلحة والمؤن وبرج للإشارة. وكثيراً ما استعملت الربط كمنارة لإرسال الإشارات[3]. وقد استكثر الناس من إقامة الربط مدفوعين بغيرتهم على الدين وخاصة في إفريقيا، لأنه إذا أقام شخص رباطاً على نفقته أو عزز حصون رباط قائم عدّ ذلك عملاً من أعمال البرّ والتقوى. وكان عبء تشييد الربط يقع على كاهل حكام البلاد[4]. وقد كان لنور الدين محمود زنكي اليد الطولى في الاستكثار من الربط والخوانق. فبنى أنحاء مملكته للصوفية[5] ووقف عليها الأوقاف الكثيرة وأدرّ عليها الإدرارات الصالحة وكان يكرم سكانها من الصوفية[6].

وذكر توفيق الطويل سبعة أمور تشترك فيها الربط مع الخوانق ولا ينفرد أحد

(1) السهروردي، عوارف المعارف، ص104.

(2) يضرب علي مبارك مثلاً على ذلك رباط البغدادية في مصر الذي كان موقوفاً على النساء، راجع الخطط التوفيقية الجديدة، ج1، ص89.

(3) راجع دائرة المعارف الإسلامية، مج 10، ص19.

(4) دائرة المعارف الإسلامية، مج 10، ص30.

(5) انظر محمد كرد علي، خطط الشام، ج6، ص134.

(6) يذكر محمد كرد علي أسماء 23 رباطاً من هذه الربط في دمشق. راجع خطط الشام، ج6، ص134 ـ 136. ويعدّد ربط حلب في الصفحات 140 ـ 148 وربط القدس في الصفحات 148 ـ 151 وربط المدن الصغرى وزواياها في بلاد الشام على الصفحات 151 ـ 152.

النوعين بخاصة تميزه عن النوع الآخر. وأوجه الشبه هذه هي: ـ الخوانق كالربط كانت بيوتاً يشيدها الأمراء والملوك والأثرياء ليقيم فيها أهل التصوف ليلاً ونهاراً متفرغين إلى عبادة الله. ـ كانت معاهد ثقافية يدرس فيها العلم الشائع يومذاك ـ كانت لا تقام في أكثرها صلاة الجمعة ـ كانت تحبس عليها الأوقاف وتجرى على أهلها الأرزاق ويجزل لهم العطاء ـ كانت مزوّدة بالحمّامات والمطابخ والمدافن وممدودة بالفرش وفيها القناديل والكتب وآلات النحاس ـ كان بعضها يضم النساء ـ كان في أكثرها قرّاء وأئمة ومؤذنون وبوّابون[1].

فالرباط بهذا المفهوم هو بيت للصوفية ويقول السهروردي في مشابهة أهل الرباط بأهل الصفة: «... والرباط بيتهم ومضربهم، ولكل قوم دار والرباط دارهم»[2].

وإذا كان لهذه الربط فيما سبق أهميتها الاجتماعية، وخصوصاً على الصعيد النسائي، فإن السلطات العثمانية في فترة دراستنا لم تعرها اهتماماً كبيراً ذلك أن الظروف المتغيرة في مجال السياسة والاجتماع والاقتصاد حيث سادت الفوضى، وضربت أطنابها، وأصبحت المرأة موضع اعتداء من الجند الغرباء والقوى المتناحرة للوصول إلى السلطة، فلم تسلم من اعتدائهم حتى النساء المُحَصَنات. فلا عجب إذا قام المجتمع بالتضييق على المرأة وحَجْزها في بيتها وحرمانها من ارتياد الربط أو الإقامة فيهاو فاضمحل شأنها وزال نشاطها[3].

ج ـ **الزوايا**: الزاوية في الأصل هي ركن البناء، وكانت تطلق قديماً على صومعة الراهب المسيحي. ثم أطلقت على المسجد الصغير أو المصلّى ولا يزال

(1) راجع توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص39 ـ 42.
(2) السهروردي، عوارف المعارف، ص107.
(3) راجع يوسف نعيسة، مجتمع مدينة دمشق، ج1، ص169.

لهذه الكلمة هذا المعنى عند مسلمي الشرق. ذلك أنهم يفرقون بينها وبين المسجد الذي يفوقها شأناً[1].

وقال السهروردي: «إن الصوفية قد آثروا الاجتماع على العزلة لقوّة عملهم وصحّة حالهم فرأوا الاجتماع في بيوت الجماعة على السجادة، فسجادة كل واحد زاويته»[2].

وللزاوية في شمال إفريقيا مفهوم مختلف عن ذلك. فهي اسم يطلق على بناء أو طائفة من الأبنية ذات طابع ديني، وهي تشبه الدير أو المدرسة ويقول دوماس (Daumas) في تعريفه للزاوية: «هي على الجملة مدرسة دينية ودار مجّانية للضيافة. وهي بهذين الوصفين تشبه كثيراً الدير في العصور الوسطى»[3]. وقد طرأ على هذا المفهوم للزاوية في العالم الإسلامي تغير منذ العصور الوسطى حتى اليوم.

ففي المشرق اتخذ مصطلح الزاوية معنى محدداً حيث اقتصر استعماله على أقلّ المساجد شأناً. وفي المغرب الأقصى ومنذ القرن الثالث عشر الميلادي ظهر مصطلح الزاوية مرادفاً للرابطة أي الصومعة التي يعتزل فيها الولي ويعيش وسط تلاميذه ومريديه[4].

وهكذا لم تصبح الزاوية مكاناً يفزع الناس إليه هرباً من الدنيا فحسب بل أصبحت أيضاً مركزاً للحياة الدينية والصوفية، حيث كان العلماء من غير رجال الدين الذين كان التصوّف شغلهم الشاغل، يعملون على تقريبه إلى أذهان الجماهير، فأصبحت الزوايا مراكز تستهوي قلوب الناس، ومدارس

---

(1) دائرة المعارف الإسلامية، مج 10، ص331.

(2) السهروردي، عوارف المعارف، ص108.

(3) دائرة المعارف الإسلامية، مج 10، ص332.

(4) راجع دائرة المعارف الإسلامية، مج 10، ص332 ــ 333.

دينية. كما أصبحت إلى حدّ ما دور الضيافة المجانية[1]. يقصدها الرحالة الذين يبحثون عن الكمال الروحي. وقيل عن الزوايا في المغرب إنها كانت تؤي المتجوّلين وتطعم المسافرين. ويروي H. B. M. Deruish رواية يستنتج منها أن الغاية من تأسيس الزوايا حتى في المشرق أن تكون دور ضيافة مجانية يقصدها الرحالة للإقامة فيها[2].

وقد لعبت الزواية دوراً سياسياً مهماً بين أهل البلاد، إضافة إلى دورها الديني والاجتماعي وخصوصاً في المناطق البعيدة عن مقرّ الحكومة المركزية[3].

ويقول علي مبارك في تعريفه للزاوية إنها كانت تعدّ من قديم الزمان لإقامة بعض الصالحين للتعبد بين جدرانها. ولم تكن تقام فيها صلاة الجمعة أول أمرها. ثم تغير الحال وأقيمت الجمعة في أكثرها[4].

والزاوية في المغرب العربي كانت تتألف من غرفة للصلاة فيها محراب

(1) أول من اتخذ دار الضيافة للواردين كان الوليد بن عبد الملك الأموي، واتخذ بعده عمر بن عبد العزيز داراً لإطعام المساكين والفقراء وابن السبيل. راجع محمد كرد علي، خطط الشام، ج6، ص134.

(2) يروي H. B. M. Deruish الرواية التالية عن سبب تأسيس الزوايا فيقول: في «أثناء إقامتي في اليمن زرت زاوية للدراويش وفي حديث لي مع رجل مسن في هذه الزاوية عن الهدف من تأسيس الزوايا قال: «إن هناك أسطورة تقول إنه بينما كان درويش فقير يتمشى إلى جانب جدول شاهد علماً غريباً مرفوعاً ومجموعة من الأشخاص يتناولون طعامهم. ومن العادة هناك أنه عندما ترفع الرايات والأعلام فوق مكان ما فهذا يعني أنه باستطاعة كل مسافر أن يستضاف في هذا المكان الذي يعتبر وقفاً من رجل خير لهذه الغاية فدخل هذا الفقير وجلس مع هؤلاء الأشخاص الذين لا يعرفهم وأخذ يتناول الطعام وعندما شبع سأل من هو رجل الخير هذا فلم يعرفه هؤلاء الأشخاص. وسأل أليس من أجل المسافرين يعدّ الطعام هنا؟ فضحك هؤلاء وقالوا لا. فنحن نتناول الطعام على نفقتنا وإننا نجهل العادات هنا لقد جئنا من كوكب بعيد وعند وصولنا إلى هنا وتعرفنا على عادات وتقاليد السكان، وبما أنه يتعذر علينا أن نعود بالسرعة الممكنة إلى كوكبنا قررنا أن نقيم هنا مخيماً لهذه الغاية. ومن هنا جاء الحديث عن بناء الزوايا» راجع: H. B. M Deruish. Voyagesa avec un maitre soufi trad. de l' anglais par Jean Néaument. flammarion 1986. p. 221 - 222.

(3) دائرة المعارف الإسلامية، مج، ص333.

(4) راجع علي مبارك، الخطط التوفيقية الجديدة، ج1، ص89.

وضريح لأحد المرابطين، أو ولي من الأشراف تعلوه قبة، وغرفة قُصرت على تلاوة القرآن الكريم، ومكتب أو مدرسة لتحفيظ القرآن، ثم غُرفٌ مخصصة لضيوف الزاوية وللحجاج والمسافرين والطلبة. ويلحق الزاوية عادة قرافة [مقبرة] تشمل قبور أولئك الذين أوصوا في حيانهم بأن يدفنوا فيها[1].

ويبدو أن الزاوية كانت صغيرة الحجم، وكان يراد بها في العالم الإسلامي المكان الذي يختلي فيه العابد، وقال ابن العربي: من شرط الشيخ أن تكون له زاوية خاصة به لا يمكن لأحد من أولاده دخولها إلا من كان ذا أَثَرةٍ عنده وأن يكون له زاوية لاجتماعه بأصحابه. ومن شرطه أن يجعل لكل مريد زاوية ينفرد بها وحده ولا يدخل إليها أحد غيره أبداً[2].

وقد أدّت بساطة الزاوية، وصغر حجمها وقلّة مجاوريها إلى ضآلة الأحباس والأرزاق عليها، وأغناها هذا عن وجود المطابخ والطواحين والحمّامات والمدافن فيها. كما كان الحال في الخوانق والربط. ومع دخول العصر العثماني وما رافقه من ضيق وضنك كانت الزوايا أقدر على البقاء في مثل هذه الظروف لأنها صغيرة لا تحتاج إلى مال طائل. ولا يستبعد أن يكون اسم الزوايا قد أطلق على الكثير من الربط، فالرباط لا يكاد يختلف في أصله عن الزاوية التي عرفت في العصر العثماني[3].

وهكذا فالزوايا كالخوانق والربط مأوى للصوفية المتعبدين. إلا أنها تقام فيها الأذكار. ولقد كثرت الزوايا بكثرة الطرق الصوفية والمشايخ المعتقد بهم[4] حتى كان لبعض الطرق أكثر من زاوية في مدينة واحدة أو قرية واحدة.

وسواء أكانت هذه الزوايا مراقد للعظماء أو الصحابة أو التابعين أو العلماء أو

---

(1) دائرة المعارف الإسلامية، مج 10، ص332.
(2) انظر توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص43.
(3) راجع توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص46.
(4) راجع محمد كرد علي، خطط الشام، ج6، ص36.

الزهاد المعتكفين، أو بنيت خصيصاً لذلك، فإن الناس كانوا يقصدونها للزيارة والتبرّك. وكانت لها أهميتها الاجتماعية حيث كانت مقصداً للمؤمنين وملتقى لأبناء القطر الواحد أو الأقطار المتجاورة كما كان الحال في زاوية المغاربة في دمشق أو أبناء العجم والهنود والأكراد وهكذا...[1].

ولما فشت الدروشة في العصر العثماني، وافتتن الناس بها علا شأن الزوايا واتسع نطاقها. وكثر المجاورون حتى بلغ عديدهم المئات. ولانت حياتهم حتى أصبحت رفاهية عيشهم في رحاب الزوايا مثار افتتان الناس بها[2].

أما في الفترة التي نقوم بدراستها فإن عدد الزوايا قد أخذ بالتناقص عمّا كان عليه في الفترات السابقة وذلك بفضل سوء الأحوال الاقتصادية والاجتماعية والسياسية حيث سطا الساطون على أوقافها[3]. كما تهدم بعضها بفعل الزلازل ولم يُعَدْ إصلاحها، فاضمحلّ شأنها وتحولت عن المهمة التي أنشئت من أجلها. ولم يعد التصوّف عكوفاً وعبادةً وانقطاعاً إلى الله والتجرّد لذكره وغيرة على الدين والزهد في طلب الدنيا ومجاهدة للنفس، بل أصبح التصوّف أقرب إلى الدروشة منه إلى التصوّف الصحيح وسعى شيوخ الطرق إلى الجاه الاجتماعي. وكثيراً ما حصل الخلاف بين الأقرباء منهم على زعامة الزاوية وطريقتها الصوفية كما حصل مثلاً لآل سعد الدين الجباوي في دمشق[4]، ولآل البكري في مصر[5]. فأصبح التصوّف ظاهرة

(1) انظر يوسف نعيسة، مجتمع مدينة دمشق، ج1، ص164 ـ 165.

(2) راجع توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص46 ـ 47. كذلك ج2، ص11، 14، 26، 36.

(3) راجع ترجمة الشيخ أبو السعود المكنى بأبي المكارم بن السيّد عبد المنعم بن السيّد محمد أبي السرور البكري الذي يشكو من السطو على أوقاف الزوايا. عبد الرزاق البيطار، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، ج1، ص94 ـ 95.

(4) راجع محمد خليل المرادي، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر (1689 ـ 1786) ج4، بولاق القاهرة 1301هـ، ج2، ص29.

(5) راجع عبد الرزاق البيطار، المرجع السابق، ج1، ص94 ـ 95.

اجتماعية سياسية أكثر منه ظاهرة دينية. ونال شيوخ الطرق الجاه والمال والدنيا فهابهم الحكام والأعيان وخرجوا لزيارتهم وأصبحت زوايا الصوفية في حالة نشاط دائم يرتادها المريدون والزائرون والطلبة ولهذا كانت لها أهميتها الاجتماعية والسياسية بالإضافة إلى أهميتها الدينية[1].

د ـ **التكايا**: التكيّة كلمة عربية من توكّأ أي اتخذ متكأً. وفي العصر العثماني كانت تطلق على أماكن إقامة الدراويش. وقد عرّفها علي مبارك بقوله: «التكايا أماكن لإقامة الدراويش الأعاجم»[2]. ولا يستبعد أن يكون هذا المصطلح قد أطلق على الخانقاه الفارسية في العصر العثماني. وقد ذكر الدكتور يوسف نعيسة في وصفه لمجتمع مدينة دمشق أن أكثر ما يسترعي الانتباه في العصر العثماني هو إقامة التكايا بديلاً من الخانقاهات[3]. وذكر محمد كرد علي أن رباطات الشام يقال لها تكية بالتركية وقال إنها هي المكان المسبّل للأفعال الصالحة والعبادة[4].

وقد اهتم أمراء الدولة العثمانية وسلاطينها ببناء التكايا على أضرحة الأولياء. ونادراً ما نرى سلطاناً من سلاطين الفترة الأولى إلا ويهتم بمثل هذه الأبنية ويقف عليها الأراضي[5]. وقد سار على منوالهم بعض الولاة

---

(1) انظر يوسف نعيسة، مجتمع مدينة دمشق، ج1، ص164 ـ 165.

(2) أنظر علي مبارك، الخطط التوفيقية الجديدة، ج1، ص164 ـ 165.

(3) راجع يوسف نعيسة، المرجع السابق، ج1، ص159.

(4) انظر محمد كُرد علي، خطط الشام، ج6، ص134.

(5) هناك أمثلة عديدة على إقدام السلاطين على بناء التكايا فالسلطان مراد الأول بنى للشيخ بيوسين بوش تكية في يكي شهر (الشقائق النعمانية ص16) والسلطان سليم الأول بنى التكية السليمية في دمشق بالقرب من ضريح محيي الدين بن عربي وحبس لها الأوقاف الدوارة (القرماني، ص38 ـ أيضاً نعيسة، ج1، ص160) والسلطان سليمان بنى تكية بالقرب من ضريح الإمام أبي حنيفة في بغداد (القرماني، ص45) وبنى التكية السليمانية المشهورة في دمشق (نعيسة، ج1، ص160 ـ 161) والسلطان عبد الحميد أمر ببناء تكية خالد النقشبندي في الصالحية في دمشق (نعيسة، م. السابق، ج1، ص163).

والأثرياء فانتشرت التكايا في مختلف أراضي الدولة العثمانية[1].

وقد بنى العثمانيون التكايا على أسس متينة، وعلى مساحات كبيرة من الأراضي وأدخلوا الأنماط الهندسية الرومية في بنائها. فكانت غاية في الروعة والجمال[2]. وحبسوا لها الأوقاف الكثيرة الغنية والواسعة للصرف عليها وصيانتها ولتأمين جراية الدراويش المقيمين فيها. وللصرف على طلّاب العلم وموظفيها.

وكانت التكية في العصر العثماني تتألف من غرف لمبيت الدراويش، ومسجد للصلاة وغرف للتدريس ومطابخ ومخابز وكلارات (بيوت المؤونة) ودورات مياه وميضآت [= مكان الوضوء] وبحرات ماء بها فسقيات وسقايات وزوّدت بالفرش والكتب والقناديل من النحاس المكفن والزجاج المذهب، وألحقوا بها التُرَب ليدفنوا فيها من يوصي في حياته أن يدفن هناك وخصوصاً في التكايا التي تقام على ضريح أحد الأولياء[3].

وعيّن العثمانيون الموظفين من اختصاصات مختلفة لهذه التكايا، وعينوا النظار على أوقافها والمتولّين لشؤونها والمدرّسين والمؤذنين والخطباء

---

(1) من أمثلة شمسي أحمد باشا والي دمشق أيام السلطان سليمان القانوني الذي بنى تكية قبالة قلعة دمشق وجعل فيها حجرات للصوفيين كما جعل لها وقفاً يطبخ منه كل ليلة بعد العصر طعاماً يأكله المجاورون. أحمد باشا الكبير المعروف بكوجك (أحمد الأرناؤودي) الذي بنى تكية بالقرب من قرية القدم خارج باب الله، وحبس عليها الأوقاف في قرى وضواحي صيدا وبعلبك التي كانت أملاكاً للأمير فخر الدين المعني الثاني. كذلك التكية السليمانية في القاهرة التي بناها الأمير سليمان باشا وكانت مدرسة ثم تحولت إلى تكية يسكنها دراويش القادرية، وشعائرها مقامة من ريع أطيانها لأن لها خمسة وعشرين فداناً بمديرية الجيزة، راجع علي مبارك الخطط التوفيقية الجديدة، ج6، ص160.

(2) راجع وصف تكية المولوية في طرابلس عند عبد الغني النابلسي، الحقيقة والمجاز في رحلة الشام ومصر والحجاز، دمشق 1989، ص209 ـ 210. كذلك وصف تكية مولوي خانة في دمشق عند محمد كرد علي، خطط الشام، ج6، ص139.

(3) راجع يوسف نعيسة، المرجع السابق، ج1، ص159 ـ 160.

والأئمة وقرّاء القرآن، وقدمت بعض الوجبات من الطعام للفقراء والمحتاجين، وأصبح بعض التكايا مأوى للفقراء وأبناء السبيل والطارئين. وقد وصل عدد الصوفيين في بعضها أحياناً إلى ثلاثمئة صوفي لكل واحد منهم عدد من أرغفة الخبز وكميّة من اللحم والمرق والحلوى والصابون والكسوة[1]. وقد استخدم بعضها أماكن منامة للجنود العثمانيين الذين ينتقلون من مكان إلى آخر داخل الدولة العثمانية[2].

وقد ذكر توفيق الطويل أن الخوانق التي تحولت إلى تكايا يقيم فيها دراويش الأعاجم تطوّر الحال بها حتى أضحت أخيراً ملاجئ لإيواء المرضى ومن قعدت بهم الشيخوخة عن اكتساب القوت[3].

وقد بقي بعض هذه التكايا يقوم بدوره الديني والاجتماعي حتى مطلع القرن العشرين.

كانت هذه أسماء الأماكن التي أقام في ظلها المتصوفون وقد تشابهت في غايتها وأصولها، وإن تفاوتت في مظاهرها وسعتها وعدد المجاورين فيها وألوان العيش بها.

- **تنظيم «دولة المتصوفين»**: قيل؛ عندما ضاق العالم الإسلامي بالحياة الدنيا، وكره ما تنطوي عليه من ألوان الشر وضروب الظلم، وانتهت الرغبة في إصلاح الدنيا عند نفر من أهله بتصور مملكة باطنية وراء الدنيا التي نعيش في رحابها، ونكرع من آثامها وشرورها، وكان طبيعياً بعد أن أقام هذه الدولة في مخيّلته أن يبحث لها عن حكام عدول يتولون إدارتها والإشراف على أحوالها[4].

وبعد تخيّل هذه المملكة الباطنية خرج هذا النفر إلى تصنيف الحكام لها.

(1) راجع يوسف نعيسة، المرجع السابق، ج1، ص162 ـ 163.
(2) كالتكية السليمانية في دمشق مثلاً، راجع يوسف نعيسة، المرجع السابق، ج1، ص162.
(3) انظر توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص45.
(4) راجع أحمد أمين، ضحى الإسلام، 3 أجزاء، ط2، القاهرة 1934، ج3، ص245 ـ 246.

فصنفهم في طبقات تختلف باختلاف المصنفين وجعل على رأس الهرم التنظيمي القطب أو الغوث وتليه فئات من الأوتاد والأبرار والنقباء والنجباء والأبدال. . . وغير ذلك ممن يشرفون على مختلف مظاهر الحياة في هذه المملكة الباطنية، ويسِّيرون وقتها وينظمون أمورها ويعوّضون الناس خيراً عما يلقونه من شر دنياهم[1].

وقد ذكرت الدكتورة سعاد الحكيم: أن الولاية «دولة» قائمة باطنة في مقابل دولة الظاهر. وهذه الدولة يترأسها القطب أو الغوث يليه الإمامان ثم الأوتاد الأربعة فالأوتاد السبعة. . . وقد يختلف عدد الأبدال باختلاف نظرية المتصوفة فمنهم من يجعل الأبدال أربعين نفساً[2].

وذكر نيكلسون «أن للأولياء عند المسلمين حكومة باطنة تتصرف في العالم وتحفظ عليه نظامه، وعلى رأسها «القطب» وتحته «النقباء» و«الأوتاد» و«الأبرار» أو «البدلاء». . إلخ، ويزداد عدد كل صنف من هذه الأصناف بحسب درجة بُعدهم من القطب. وهذه فكرة ربما أخذها الصوفية عن الشيعة أو الإسماعيلية»[3].

فلنتعرف بشيء من الإيجاز على صلاحيات كل من هذه الوظائف.

أ ـ **القطب أو الغوث**: لغوياً: يقال جاءت العُرْب قاطبةً إذا جاءت بأجمعها. ومن باب القطب يقال قطب الرحى لأنه يجمع أمرها إذا كان دوره عليها. ويقال قطب السماء لنجمٍ يدور عليه الفلك. وفي هذا المجال تستعار كلمة قطب لسيّد القوم: فيقال فلان قطب بني فلان أي سيّدهم الذي يلوذون به[4].

وذكرت سعاد الحكيم أن القطب: «واحد في الزمان وله رقائق ممتدة إلى جميع قلوب الخلائق يستطيع من خلالها أن يمارس صلاحياته من حيث إن حوائج العالم بأجمعة تتوقف عليه. وما إن يولّى القطب القطبية حتى يبايعه

(1) راجع أحمد أمين، ضحى الإسلام، 3 أجزاء، ط2، القاهرة 1934، ج3، ص245 ـ 246. أيضاً زكي مبارك، المرجع السابق، ج1، ص59 ـ 60.

(2) راجع سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ط1، بيروت 1981، ص189.

(3) انظر نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص81 ـ 82.

(4) معجم مقاييس اللغة مادة «قطب» كما ورد في المعجم الصوفي لسعاد الحكيم، ص909.

في مبايعة عامّة كل مكلّف أعلى وأدنى ما عدا المهيمنين من الملائكة والأفراد من الأولياء الذين لا يدخلون تحت دائرة تصريفه»[1].

وإليه تعود رئاسة الاجتماعات التي يعقدها في انتظام مجلس شوراه الموقر وأعضاء هذا المجلس لا يعوقهم عن الحضور حواجز الزمان والمكان وإنما ياتون من أرجاء الأرض في لمحة طرف يعبرون البحار والجبال والصحارى في يسر بالغ كما يسير عوامّ البشر في السبيل الممهّد[2].

وذكرت سعاد الحكيم أن القطب أو الغوث «بالنسبة لرجال العدد هو العدد واحد 1 وهو موضع نظر الحق من العالم[3]. وعن القطبية ذكرت أن: القطبية هي مرتبة ومقام نستطيع أن نعرّفها بلغة عصرية إذا أمكن التعبير فنقول إنها بمثابة السلطة التنفيذية للعلم الإلهي الذي يمثل السلطة التشريعية. وشرح ذلك أن المتصوفة أثبتوا دولة روحية فاعلة باطنة على غرار دولة الظاهر وكان فيها الخليفة هو القطب في مقابل خليفة الظاهر والإمامان هما وزيران للخليفة القطب. والقطبية منزلة ينالها القطب تخوّله التصرف في الكون. ولكنه تصرف تنفيذي يحكمه العلم الإلهي[4].

وقيل عن القطب هو كبير القوم، ومهبط الرحمة ومصدر البركات ولا يتعدد صاحبه حتى يخلفه غيره، وكان للصوفية نظريات واسعة حول القطب[5].

---

(1) راجع الفتوحات المكية 4/ 76 كما ورد في المعجم الصوفي لسعاد الحكيم، ص912.

(2) راجع نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريبه، مصر 1951، ص119.

(3) كما ورد عند سعادر الحكيم، المرجع السابق، ص517.

(4) ابن عربي رسالة الأقطاب (ق ق 117 ب ـ 118 أ) كما ورد في المعجم الصوفي لسعاد الحكيم، ص912.

(5) جاء عند الصوفية أن القطب ثلاثة أنواع 1 ـ القطب الواحد وهو روح محمد (ص) 2 ـ قطب العالم الإنساني ويعنون به أن الأرض لا تخلو من رسول حي بجسمه. 3 ـ قطب الغوث ولا يكون منه في الزمان إلا واحد وهو قد يكون ظاهر الحكم ويحوز الخلافة الظاهرة كما حاز الخلاقة الباطنة مثل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وعمر بن عبد العزيز وقد يحوز الخلافة الباطنة دون الظاهرة. وأكثر الأقطاب لا حكم لهم في الظاهر. راجع سميح عاطف الزين، الصوفية في نظر الإسلام، ص173.

ب ـ **الإمامة**: ويلي مرتبة القطب مرتبة «الإمامة» وتكون لاثنين عن يمين القطب وشماله بمنزلة الوزراء منه أحدهما عبد الرب والآخر عبد الملك ويخلفه أحدهما عند موته[1].

ج ـ **الأوتاد**: وهم أربعة في كل زمان، يحفظ الله بأحدهم المشرق وبالثاني المغرب وبالثالث الجنوب وبالرابع الشمال. وذكرت سعاد الحكيم أنه «يعبر عنهم بالجبال ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَـٰدًا * وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾[2]، وهو بالنسبة لرجال العدد، العدد أربعة 4»[3].

وعمل الأوتاد هو الطواف حول الأرض جميعاً كل ليلة، فإن كان هناك مكان لم تقع أعينهم عليه بدت فيه في اليوم الثاني شائبة نقص فيخبرون القطب حتى يجعل همه إلى ذلك المكان المشوب فيبرأ مما أصابه بفضل القطب[4].

د ـ **الأبدال**: مادة بدل: ذكرت سعاد الحكيم أن الباء والدال واللام أصل واحد وهو قيام الشيء مقام الشيء الذاهب. يقال هذا بدل الشيء وبديله.

ومقام البدلية مقام ذو مواصفات معيّنة تنطبق على عدد محدد من الرجال. أربعون عند بعض وسبعة عند آخرين[5].

والأبدال سبعة[6] لا يزيدون ولا ينقصون يحفظ الله بهم الأقاليم السبعة.

(1) راجع سميح عاطف الزين، المرجع السابق، ص174.

(2) سورة النبأ، الآية 6، 7.

(3) كما ورد عند سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص515 ـ 517. أيضاً سميح الزين، المرجع السابق، ص174.

(4) راجع نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص119 ـ 120.

(5) ابن عربي، الفتوحات، ج2، ص7. أيضاً ج1، ص160 كما ورد عند سعاد الحكيم في المعجم الصوفي، ص189.

(6) تقول سعاد الحكيم: الواحد منهم على قدم الخليل عليه السلام و الثاني على قدم الكليم عليه السلام، والثالث على قدم هارون، والرابع على قدم إدريس والخامس على قدم يونس والسادس على قدم ياسين والسابع على قدم آدم على الكل السلام، المعجم الصوفي، ص190.

وهم عارفون بما أودع الله سبحانه وتعالى الكواكب السيارة من أمور، وأسرار في حركاتها ونزولها في المنازل المقدرة[1].

«ولكل بدل إقليم في ولايته وسمّوا أبدالاً لكونهم إذا فارقوا موضعاً ويريدون أن يخلفوا بدلاً منهم في ذلك الموضع، لأمر يرونه مصلحة وقربة يتركون به شخصاً على صورتهم، لا يشك أحد ممن أدرك رؤية ذلك الشخص أنه عين ذلك الرجل. وليس هو بل شخص روحاني يتركه بالقصد على علم منه فكل من به هذه القوة فهو البدل. وقيل الأبدال سبعة، «وسموا أبدالاً لكونهم إذا مات واحد منهم كان للآخر بدله. وقيل سمّوا أبدالاً لأنهم أعطوا من القوة أن يتركوا بدلهم حيث يريدون لأمر يكون في نفوسهم على علم منهم»[2].

هـ ـ **النقباء**: وهم اثنا عشر على عدد بروج الفلك. وكل نقيب يكون عالماً بخاصية كل برج وما فيه من أسرار، وهؤلاء أودع الله فيهم علوم الشرائع المنزلة واستخراج خبايا النفوس وغوائلها ومعرفة مكرها وخداعها[3].

و ـ **النجباء**: وهم ثمانية ومقامهم الكرسي ولهم قدم راسخة بعلم تسيير الكواكب من جهة الكشف والاطلاع[4].

ز ـ **الشيوخ**: وهم أربعون يعقدون الجلسات الروحية ليلة الأربعاء من كل أسبوع فتعرض عليهم في هذه الجلسات أمور الناس وأحوالهم فيقسمون الحظوظ والأرزاق ويكتبون المواليد والوفيات، ويهبون لمحبيهم وزائري قبورهم العافية والبركة والنجاح. ويقدمون العقوبات والمناصفات على

---

(1) راجع سميح عاطف الزين، المرجع السابق، ص147.

(2) ابن عربي، فتوحات، ج2، ص 7 وج1، ص 160 كما ورد في سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 190.

(3) راجع سميح عاطف الزين، المرجع السابق، ص 174.

(4) المرجع نفسه، ص174.

العصاة والمذنبين والمعترضين. ثم يبعثون بقراراتهم إلى «النجباء» و«النقباء» فيخبرون بها الناس[1].

ومن المرجّح لدى مؤرخي التصوّف أن ذا النون المصري ـ وهو من أعلام الصوفية الأوائل ـ كان أول من تكلم عن مراتب الأولياء. ويرجّحون أنه نقل هذا النظام من الوثنية الفرعونية التي كانت تقسم درجات الكهنوت إلى مراتب[2]، بينما يرى البعض الآخر أنه نقلها عمّا كان شائعاً بين رجال الكنيسة في الإسكندرية.

وعلى أساس مراتب الولاية قسم الصوفية الديار إلى مناطق نفوذ ودوائر اختصاص للأولياء. فمن مكان كذا إلى مكان كذا يقع في دائرة الولي فلان، ومن حدود كذا إلى حدود كذا يقع في دائرة الولي الآخر فلان. فلا يليق أن يتقدم، كما يقول سميح الزين، «سائل قليل الذوق برجاء إلى البدوي بطنطا إذا كان بحكم مولده وإقامته يقع في دائرة نفوذ الدسوقي بدسوق وقِسْ على ذلك»[3].

وكان اعتداء الولي على منطقة غيره من الأولياء عدواناً بالغاً وامتهاناً لحرمة الطريق على أن الأولياء كانوا إذا رأوا ولياً أقوى منهم شخصية وأكثر أتباعاً، وأمضى نفوذاً وأرحب سلطاناً، خضعوا له وساروا تحت رايته. و«عرضوا عليه القطبانية، ودانت له الأرض بما رحُبت، وخضعت له الرقاب بما حملت ـ وكان وحيدَ عصره...»[4].

ويتحدث الجبرتي عن الشيخ محمد الحفناوي الخلوتي الذي وصل إلى

---

(1) راجع سميح الزين، م. ن، ص174.

(2) يستدلون على ذلك بأن ذا النون المصري كان يقضي معظم أوقاته في برابي أخميم متنقلاً بين آثارها وكاشفاً عن أسرارها وساعياً وراء الذهب والكيمياء فيها. راجع سميح الزين، م. ن. ص175. أيضاً نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص9 ـ 12.

(3) راجع سميح عاطف الزين، المرجع السابق، ص175.

(4) راجع توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص128.

مرتبة القطبانية فيقول: «أقبل عليه الناس أتمّ (قبول) ودانت لطاعته الرقاب وأخذ العهود على العالم، وأدار مجالس الأذكار بالليل والنهار، وأحيا طريق القوم بعد درسها. وأنقذ من ورطة الجهل مُهَجاً من غيّ نفوسها فبلغ هَدْيُهُ الأقطار كلها وصار له في كثير من قرى مصر نقيب وخليفة وتلامذة وأتباع يذكرون الله تعالى. ولم يزل أمره في ازدياد وانتشار حتى بلغ سائر أقطار الأرض. وصار الكبار والصغار والنساء والرجال يذكرون الله تعالى بطريقته وصار خليفة الوقت، وقطبه، ولم يبق وليّ من أهل عصره إلا أذعن له. وحين تصدّى للتسليك وأَخْذِ العهود أقبل عليه الناس من كل فجّ.. وأسلم على يديه خلق كثير من النصارى... توفي يوم السبت سابع عشر ربيع الأول سنة 1181هـ... ومن ذلك التاريخ ابتدأ نزول البلاء واختلال أحوال الديار المصرية. وظهر مصداق قول الراغب أن وجوده أمان على أهل مصر من نزول البلاء... فما بالك بفقده والرَّحى لا تدور بدون قطبها. وقد كان رحمه الله قطب رحى الديار المصرية. ولا يتم أمر من أمور الدولة وغيرها إلا باطلاعه وإذنه... ولما شرع الأمراء القائمون بمصر في إخراج «التجاريد» لعلي بك وصالح بك واستأذنوه فمنعهم من ذلك وزجرهم... وأخرجوا التجاريد وآل الأمر لخذلانهم.. وملك علي بك... ونزل البلاءُ حينئذ بالبلاد المصرية والشامية والحجازية ولم يزل يتضاعف حتى عمّ الدنيا وأقطار الأرض. فهذا هو السر الظاهري وهو لا شك تابع للباطني وهو القيام بحق وراثة النبوة»[1].

وفي ترجمة الشيخ عبد الغني النابلسي يقول المرادي: «... الأستاذ الأعظم والملاذ الأعصم، العارف الكامل والعالم الكبير، والقطب الرباني والغوث الصمداني. من أظهره الله فأشرقت به شموس الإرشاد والعلوم. وأظهر خفيات ما دقّ عن الأفهام. وصيّر المجهول معلوماً، وقد حاز كمال

(1) راجع الجبرتي، المصدر السابق، ج1، ص352 ـ 354.

الفخر حيث احتوى هذا الإمام على كثير من العلوم. وكان فريد دهره الذي أنجبه وهو أعظم من ترجم له علماً وولاية وزهداً وشهرة ودراية[1].

ولمعرفة تأثير القطبانية على النفوس ننقل ما قاله الجبرتي عن الشيخ الزبيدي (+ 1205هـ): «. . . وصار له عند أهل المغرب شهرة عظيمة ومنزلة كبيرة، واعتقاد زائد، وربما اعتقدوا فيه القطبانية العظمى، حتى أن أحدهم إذا ورد إلى مصر حاجاً ولم يزره، ولم يصله بشيء لا يكون حجّه كاملاً. . . فتراهم في أيام طلوع الحج ونزوله مزدحمين على بابه من الصباح إلى الغروب، وكل من دخل منهم قدّم بين يدي نجواه شيئاً ما، فضةً أو تمراً أو شمعاً على قدر فقره وغناه. وبعضهم يأتيه بمراسلات وصلات من أهل بلاده وعلمائها وأعيانها، ويلتمسون منه الأجوبة فمن ظفر منهم بقطعة ورقة ولو بمقدار الأنملة فكأنما ظفر بحسن الخاتمة، وحفظها معه كالتميمة، ويرى أنه قد قبل حجّه، وإلا فقد باء بالخيبة والندامة وتوجّه عليه اللوم من أهل بلاده. . ودامت حسرته إلى يوم ميعاد، وقِسْ على ذلك. . . »[2].

فإذا كان القطب قد وصل إلى هذه المكانة في نظر أتباعه ومريديه وتمكن من بسط نفوذه بهذا الشكل، فلا عجب أن نرى أن الدولة العثمانية تقوم بمحاولات عدة في العصر الحميدي الثاني، لإقامة اتحاد بين الجماعات الصوفية. وقد ترجمت هذه المحاولات بسلسلة عجيبة من المراتب الملفقة تجمع في وحدة بين الأبدال وقطب الوقت، وبين مجلس مؤلّف من الشفعاء الأربعة الكونيين: الرفاعي (رئيساً) والجيلاني والبدوي والدسوقي أعضاء[3].

(1) انظر: محمد خليل المرادي، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، ج3، ص37.
(2) انظر الجبرتي، المصدر السابق، ج2، ص108 ـ 109.
(3) دائرة المعارف الإسلامية، مادة «طريقة» مج 15، ص176.

ولا غرابة في هذا القول إذا ما عرفنا علاقة السلطان عبد الحميد الثاني بأبي الهدى الصيّادي وظافر المدني ومحمود أبي الشامات[1].

واستكمالاً للفائدة لا بدّ من إعطاء فكرة عن الأولياء وكراماتهم ونفوذهم في العصر العثماني.

- **الولي**: في اللغة: هو الناصر، والقائم بالأمر ومالك الشيء، وهي لفظة تُشعِر بالتدبير والقدرة والفعل. وفي الاصطلاح تعني القريب، الصديق، المسؤول عن... والسيد ثم تطور هذا اللفظ حتى أصبح دليلاً على المتصوف أو العابد الصالح، ومنه الولاية التي هي سبيل إلى الكرامات وفي الأصل أن الولاية هي الخطة والسلطان[2].

وقال نيكلسون: «الولي وجمعها أولياء استعملت هذه الكلمة في معان مختلفة مأخوذة من معناها الأصلي «الولي» فاستعملت في: الصهر، والحليف، والمتولّي أمرك، والصديق»[3].

وفي القرآن الكريم نسبت هذه الكلمة إلى الله على أنه وليّ المؤمنين والمتقين[4]. ونسبت إلى الملائكة والآلهة يتخذونها من الأوثان، ثم يظنون أن هؤلاء أو أولئك يُغنون عنهم شيئاً. ونسبت إلى الذين اعتبروا خاصة عين العناية الربانية[5].

والصوفية لا يفتأون يعلنون عن اعتقادهم في أنفسهم، أنهم أمّة الله المختارة.

---

(1) للاطلاع على علاقة السلطان عبد الحميد بشيوخ التصوّف راجع الفصل الخامس، ص 317 ـ 392.

(2) راجع علي شلق، العقل الصوفي في الإسلام، ص29 ـ 125.

(3) راجع نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص117.

(4) في القرآن الكريم مواضع عدة أشارت إلى ذلك. ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ...﴾ سورة البقرة، الآية: 257 ﴿....وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ سورة آل عمران، الآية: 68 ﴿...وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ سورة الجاثية، الآية: 19.

(5) أشار القرآن إلى ذلك: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ﴾ سورة يونس الآيتان: 62، 63.

وقد أشار القرآن الكريم في مواضع عدة منه إلى من هم عند الله «المُصْطَفَوْن الأخيار»[1].

ونُسب هذا اللقب إلى الأنبياء أولاً فهم مختارون لعصمتهم وإلهامهم ورسالاتهم، ونسبت ثانية إلى جماعة من خاصة المسلمين وهم مختارونَ لتقواهم الصادقة، وإعناتهم أنفسَهم الأمّارة بالسوء، واستمساكهم الشديد بالحقائق الربانية، وفي اختصار، هم الأولياء.

وإذا كان الصوفية كما يدّعون هم المختارون بين جماعة المسلمين، فإن الأولياء هم المختارون بين جماعة الصوفية[2].

وقد قال بعضهم: الولي الحقيقي، يسير بين الناس ويأكل وينام معهم ويشتري ويبيع في الأسواق ويتزوّج ويشترك مع الناس في مجالسهم ولا ينسى الله لحظةً واحدة[3].

ويمكن القول إن كلمة وليٍّ مع ملابساتها الغامضة تبقى تَمُتُّ إلى الصوفية بصلة، حتى أضحت علماً شائعاً على فريق من البشر أدنتهم ربّانيتهم من الله، حيث تلقوا خاصَّ رضوانه، أعني بها الكرامات، فهم الذين لا خوف عليهم ولا يحزنون. والإساءة إليهم من أحد من البشر إيذان لله بالحرب[4].

وإلهام الأولياء (الكرامات) وإن فرّق في اللفظ بينه وبين إلهام الأنبياء (المعجزات) وكان دونه في الدرجة، إلا أنهما من وادٍ واحد. حيث يُرفع لهم الحجاب الذي كان يغشى ما وراء الطبيعة، أو كما يعرفه المسلمون (عالم الغيب)، ويحول بين بصائرهم وبينه بسبب صدق حالهم مع الله.

---

(1) في القرآن إشارات عديدة إلى ذلك منها: ﴿وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ سورة آل عمران، الآية: 42. ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ ٱلْمُصْطَفَيْنَ ٱلْأَخْيَارِ﴾ سورة ص، الآية: 47. ﴿وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ البقرة: 130. ﴿قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّى ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ...﴾ سورة الأعراف، الآية: 144.

(2) راجع نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص117.

(3) راجع عمر رضا كحالة، سلسلة حضارة العرب والإسلام، الفلسفة وملحقاتها، ص260.

(4) يعتمدون في ذلك على حديث الرسول (ص): من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب... راجع علي شلق، العقل الصوفي في الإسلام، ص125.

ويقول نيكلسون: «ولا يصير المسلم ولياً» لفقهه مسائل الدين، ولا لانكبابه على صالح الأعمال، ولا لزهادته في الدنيا ولا لطهارة خلقه، وقد يكون له كل ذلك، وقد لا يكون له شيء منه، ولكن الذي لا بدّ منه هو السُّكْر والجَذْب[1]. فتلك علامة ظاهرة على الفناء عن النفس الترابية، ومن كان مجذوباً فهو ولي فإذا عُرف هؤلاء الناس بفعل الكرامات، عُظّموا على أنهم أولياء، لا بعد مماتهم فحسب بل في أثناء حياتهم كذلك. وكثيراً ما عاشوا مغمورين لا يعرفهم إلا قلة من الناس»[2] وكثيراً ما أطلق على الواحد من هؤلاء اسم المجذوب.

وكثيرون من الأولياء يرون في الشريعة حداً يجب التزامه ما دام المرء سالكاً سبيل المريدين. فأما إذا صار ولياً فيجوز له أن يتخطاه. وهم يصرّون على ان هذا الإنسان قد وصل إلى مرتبة أعلى من مرتبة عوامّ الناس ولا يجوز أن يرمى بالزيغ لأعمالٍ تبدو في ظاهرها مخالفة للدين[3]. وإذا أصرّ متقدمو الصوفية على ان الولي الذي يتعدى حدود الله يدلّل بذلك على افتعاله الولاية، فإن الاعتقاد العامّ في الأولياء والنموّ السريع لعبادتهم يميل إلى تعظيم الولي على حساب الشريعة، وإلى تغذية الاعتقاد بأن الرجل الذي ترعاه عين الرعاية الإلهية لا يستطيع أن يقارف الآثام، أو لا يجوز الحكم على أعماله بظاهرها على الأقل. والمثال المشهور عن هذا الحق الإلهي الذي يحظى به أحباب الله هو قصة موسى والخضر التي قصّها القرآن[4]. والصوفية مولعون باقتباس تلك الحجة التي لا تُردّ، واتخاذها دليلاً على أن الوليّ يعلو على النقد البشري.

وإذا كان الإيمان بالله، والامتثال لأوامره ونواهيه طريق المسلم لنيل مرتبة

---

(1) السكر: غيبة بوارد قوي، فما هو إلا غيبة عن كل ما يناقض السرور والطرب والفرح. والجذب: الغيبوبة بدون سُكر والاتصال بالعالم العلوي، علي شلق، المرجع السابق، ص121.

(2) راجع نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص118 ـ 119.

(3) راجع نيكلسون، م. ن، ص122.

(4) سورة الكهف من الآية 60 ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَـٰهُ. . .﴾ حتى الآية 82. ﴿ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾.

الولاية التي لا تكون إلا لله تعالى، أو لمن ولاّه إياها من قبله، كقوله تعالى: ﴿ٱلنَّبِىُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمْ ۗ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ إِلَّآ أَن تَفْعَلُوٓا۟ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِكُم مَّعْرُوفًا ۚ كَانَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَسْطُورًا﴾[1] ذلك أن الولاية هي منزلة الرضى والعفو والمغفرة ومنزلة الرحمة والثواب.

ولكن الولاية صارت في القرون المتأخرة وبحسب تعاريف الصوفية لها، علماً على تحلّل من يدّعيها من ربقة الدين، بعد أن كانت فيما مضى من التاريخ الإسلامي، تدلّ دلالة واضحة، على حَمَلة الهدى، والاستقامة، والعزة، وكمال الرشد، في الحياة[2].

هذه التفسيرات والتعليلات التي أحاط الأولياء أنفسهم بها، أدّت بهم إلى إباحة التأويل، مدّعين أنهم يعرفون بالكشف باطن الشريعة وأعلنوا احتقارهم لطريقة الفقهاء الذين يقفون عند ظاهر النصوص، ولا يبيحون التأويل لأحد من الناس. وقالوا إن المذموم من التأويل ما كان عن فكر وتخمين، أما خواص العباد من الأولياء الذين «فنوا عن بشريّتهم» قد أطلعهم الله على ما أخفاه على كافة البشر، فكان لهم وحدهم حق التأويل. أما الفقهاء وغيرهم فمن واجبهم أن يقفوا عند ظاهر الشرع دون أن يزيدوا عليه حكماً واحداً»[3].

وتمادوا في زعمهم فقالوا إن ألفاظ الأولياء خليقةٌ بالتأويل شأنها في ذلك شأن ألفاظ الأنبياء لأنها جميعها من بحر واحد. وقالوا «إن الكشف في الولاية نظير الوحي في الرسالة والأولياء يتلقون «الفيض» و«العلم اللدني» عن الله تعالى مباشرة فلا حاجة بهم إلى الرسل لأنهم يأخذون من المورد نفسه الذي يأخذ منه الرسل»[4].

وإن إباحة التأويل لأهل الله قد مهدت السبيل لشعوذة الدجالين وما كان أكثرهم

(1) سورة الأحزاب، الآية: 6.
(2) راجع سميح عاطف الزين، المرجع السابق، ص181.
(3) راجع توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص193.
(4) راجع سميح عاطف الزين، المرجع السابق، ص177.

في العصر العثماني. فقالوا ما خطر لهم، وفعلوا ما اشتهوا فعله، وخرّجوا من الآيات والأحاديث ما يبرر سلوكهم. واستغلوا مذهبهم في التأويل، والقدرة على معرفة باطن الشريعة في ابتكار آراء ليس للكثير منها أصل في الدين، ثم اعتنقوا هذه الآراء التي حار بها الدين وروّجوا لها بين المعتقدين بهم[1].

وهناك أيضاً مسألة الشفاعة وهي إحدى العقائد في الإسلام. فإن من واجب كل مسلم أن يعتقد في شفاعة الرسول يوم القيامة، يوم يطول وقوف الناس في المحشر، فيتضرّعون إلى الله تعالى كي يصرفهم عن موقفهم ولو إلى النار. والرأي الذي عليه أهل السنة أن الشفاعة للنبي (ص). ولكن أولياء الصوفية يدّعونها لأنفسهم باعتبارها جزءاً مما ورثوه عن النبي (ص) ولذا نراهم يتنافسون في الوعود التي يقطعونها أمام كل من أحبوهم أو أسدوا إليهم معروفاً بل وكل من رأوهم، بأن الله سيغفر لهؤلاء جميعاً من أجلهم[2].

ولقد وصل ذلك بالسيد أحمد الرفاعي إلى بيع قصر في الجنة محدد المساحة لقاء شراء بستان في الدنيا[3].

وانتهى بعضهم إلى الخروج على قواعد الدين ومقتضيات العرف بارتكاب المعاصي على مرأى من الناس، والتقصير في القيام بتكاليف الدين. وقد مهدوا لذلك بأن رفعوا أنفسهم فوق كل نقد وملامة، وأحاطوا أنفسهم بهالة من التقديس والإكبار، وبالغوا في ذلك مبالغة لا يقرّها ولا يسيغها عقل. وقالوا «إن الله يخلع

(1) انظر توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص194.

(2) راجع نيكلسون، في التصوّف الإسلامي وتاريخه، ص164.

(3) ولقد كتب الرفاعي صكاً بذلك وهذا نصه: بسم الله الرحمن الرحيم. هذا ما اشترى إسماعيل بن عبد المنعم من العبد الفقير الحقير أحمد بن أبي الحسن الرفاعي ضامناً على كرم الله تعالى قصراً في الجنة، تجمعه حدود أربعة: الأولى: إلى جنة عدن، الثانية إلى جنة المأوى. الثالثة: إلى جنة الخلد الرابعة: إلى جنة الفردوس. وذلك بجميع حوره وولدانه وفرشه وستره وأنهاره وأشجاره عوض بستانه في الدنيا، وله الله شاهد وكفيل، ثم طوى الكتاب وسلّمه إليه وأوصى صاحب البستان المذكور أن يوضع الصك معه في كفنه إذا مات ففعل أبناؤه ذلك ولما دفنوه وجدوا صبيحة اليوم التالي وقد كتب على قبره: «وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً» راجع عبد الرحمن دمشقية، الرفاعية، ص22 ــ 23.

على المقرّبين من عباده مواهب تخرجهم عن الناس كافة وترفعهم عن عجز البشر إلى مرتبة الأنبياء. بل إن مرتبتهم لتعلو على مرتبة الأنبياء»[1]. «وبهذا أضحى الولي بمفهومهم إلهاً صغيراً»[2]. هذا بعضٌ مما اتصف به الولي واعتقد به الناس في ظل الدولة العثمانية.

- **الكرامات**: هي نوع من المعجزات، والفارق بينهما أن المعجزة للنبي والكرامة للولي. والاثنتان الكرامة والمعجزة خرق للمألوف في العادات والنظم وفي ناموس الطبيعة[3].

ويقول نيكلسون: إن ما يقع من الولي يسمّى كرامة أي فضلاً يسبغه الله عليه، فأما ما يقع من النبي فيدعى معجزة، أي عملاً لا يستطيع أحد من البشر كافة غير النبي أن يأتي مثله[4].

ويستند البعض في وجود الكرامات إلى نصوص من القرآن الكريم. فالكرامات عندهم ثابتة في أهل الله بنص الآية الكريمة في قصة موسى (ع.س) والقائلة: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾[5]. وفي قوله تعالى في الآية الكريمة: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[6] وفي قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ...﴾[7]. ومثل ذلك ما ينقل بالتواتر عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب: (يا سارية الجبل!).

وقالت فاطمة اليشرطية في معرض حديثها عن الكرامات: «أما الكرامات فقد

(1) راجع توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص195.
(2) راجع توفيق الطويل، م.ن، ج1، ص197.
(3) راجع علي شلق، العقل الصوفي في الإسلام، ص123.
(4) راجع نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص123.
(5) سورة الكهف، الآية: 65.
(6) سورة آل عمران، الآية: 37.
(7) سورة النمل، الآية: 40.

جرت سُنّة الله في خلقه أن يؤيد أنبياءه بخوارق من قبلهم يعجز عن الإتيان بمثلها غيرهم من الناس، تسمى المعجزات. يثبت الله بوساطتها اعتقاد أولئك الذين لم يلبثوا في شك وحيرة من أمرهم فيما جاء به هؤلاء الأنبياء الكرام عليهم الصلاة والسلام. أما الذين نوّر الله بصيرتهم بنور الحكمة والمعرفة من أولي الالباب من الخلق فليسوا بحاجة إلى ما يرسّخ إيمانهم أو يثبت اعتقادهم، لأنهم يشهدون الحق متجلياً في كل قول أو حركة أو فعل يصدر عن هؤلاء الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم. وكما هي الحال في الأنبياء عليهم السلام كذلك هي الحال في أولياء الله وأصفيائه رضوان الله عليهم أجمعين، فإن المولى جلّ وعلا يؤيدهم بخوارق وكرامات ويظهرها في أفعالهم وحركاتهم يخضع بوساطتها أولو الحيرة لسلطان الحق ويزداد الذين آمنوا من أهل الشهود إيماناً مع إيمانهم. على أن الكرامات وإن تكن ليست بالمعجزات فإنما هي شبيهة بها وعلى نسقها، لأن الأولياء على قدم الأنبياء لقوله (ص) «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل»[1].

ولقد تأصّلت التفرقة بين المعجزة والكرامة في الجدليات وعلم الكلام واتخذت ذريعة للرد على الذين يرون في نسب قوى خارقة للأولياء افتئاتاً على منزلة الرسل. فقد أقرّ الأشعريون أثر الكرامات للأولياء من حيث اختراع الأجسام وقلب الأعيان والتحكم بالطقس والزمان والمكان[2].

على أن معظم المعتزلة أنكروا الكرامات للأولياء وكذلك المعجزات لأن الله لا يخرق نظامه الكوني من أجل واحد من البشر، وحجة الداعي تكون بدعوته وصدقه وأثره في الناس[3].

والمعتدلون من الصوفية، وإن اعترفوا بأن الكرامة والمعجزة متماثلتان في الجوهر، فقد لاقوا صعوبة في التمييز بين خصائص كل منهما. وقد أعلنوا فوق ذلك أن الأولياء شهود الأنبياء. وأن جميع كراماتهم مثل «قطرة من ظرف امتلأ

(1) فاطمة اليشرطية، نفحات الحق في الأنفاس اليشرطية الشاذلية، ط2، [د.م] 1978، ص31 ـ 32.
(2) انظر علي شلق، العقل الصوفي، ص29 ـ 30.
(3) المرجع نفسه، ص30.

عسلاً» وأن هذه الكرامات مستمدة في الحقيقة منهم. وهذا هو الرأي السني، وقد أخذ به الصوفية المسلمون الذين اعترفوا بالشريعة اعترافهم بالحقيقة[1].

ولقد فرق بعض الصوفية بين المعجزة والكرامة فقالوا:

1 ـ الأنبياء يظهرون معجزاتهم لإقناع الناس بصحة رسالاتهم، والأولياء ملزمون بكتمان كراماتهم كيلا يهتموا بطلب الجاه.

2 ـ الأنبياء يحتجون بمعجزاتهم على المشركين، بينما الأولياء لا يلقون المشركين.

3 ـ المعجزات متى كثرت قوّت حجج الأنبياء، والكرامات إذا كثرت كانت عرضة للسقوط والاستدراج[2].

وعنصر الخوارق في الصوفية الباكرة لم يبلغ من الأهمية ما بلغه من عبادة الأولياء التي بلغت أشدها في قيام طرق الدراويش الذين بالغوا كثيراً في توسيع موارد الكرامات وتعميمها. فإذا فشل الأولياء في إيجاد الكرامات كان الخيال الخصب الطوع يخف لنجدتهم، ويصورهم على النحو الذي يجب أن يكونوا عليه لا على النحو الذي هم عليه. فقد اختلقوا الكثير من الأقوال التي تعطيهم حتى ميزة الأفضلية على الأنبياء من مثل قولهم: «الأولياء على منابر من نور وأنهم في مقام يغبطهم عليه الأنبياء والشهداء». وقال أبو الغيث بن جميل الصوفي: «خضنا بحراً وقف بساحله الأنبياء». وقال عبد القادر الجيلاني: «أنتم معشر الأنبياء أوتيتم اللقب وأوتينا (أي نحن الأولياء) ما لم تؤتوا»[3].

والولي المسلم لا يقول إنه قد أتى بالكرامة من عنده بل يقول «إني قد منحت

(1) راجع نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص124.

(2) راجع عمر رضا كحالة، المرجع السابق، ص259 ـ 260.

(3) راجع سميح عاطف الزين، المرجع السابق، ص176 ـ 178.

الكرامة» أو «ظهرت على يدي كرامة»[1] وقد يكون مدركاً أتم الإدراك حين تظهر الكرامة على يده. ولكن أكثر الصوفية يقولون إن هذا الظهور لا يقع في الصحو بل في حالة السُّكر حين يكون الولي في الفيضة الربانية. فشخصيته عندئذ في غيبوبة. ومن يعارضه يعارض القدرة الربانية تنطق بلسانه وتبطش بيده»[2].

وإذا أردنا أن نعدّد أنواع الكرامات المتباينة، وأن نسوق الأمثلة عليها في الكرامات التي تروى عن حياة الأولياء فإن عملنا لا ينتهي، ذلك أن حياة الأولياء المسلمين مليئة بالخوارق من مثل السير على الماء والطيران في الهواء مع راحلة أو بدون راحلة. وإنزال المطر، والظهور في مواضع مختلفة في آن واحد، وإبراء المريض بالنفث، وإحياء الموتى، والعلم بما سيقع، والإخبار عنه قبل وقوعه. والإخبار عمّا في نفوس الغير وتحريك الأجسام دون وساطة. وإصابة العاصي بالفالج، أو قطع رأسه بكلمة أو إشارة، ومخاطبة الحيوان والنبات، وجعل التراب تبراً أو أحجاراً كريمة، وتفجير الماء، والإتيان بالغذاء حيث لا غذاء، والإتيان بالأسير وهلمّ جرّاً. . وكل هذه الخوارق للعادة تبدو عند المتصوفة صحيحة غير منكورة[3]. فكيف بنا في العصر العثماني الذي كثر فيه الأدعياء وسيطر عليه الجهل والفساد، هذا العصر الذي تجاوز فيه شيوخ التصوّف وأولياؤه شؤون الدين إلى الدنيا وشؤونها، فحرّموا على مريديهم الإقدام على عمل أو الشروع في أمر مهمّ دون استشارة الشيخ، وانقيادهم لمشورته وإن وضح لهم فسادها. وإذا اقترفوا في دنياهم ذنباً وجب عليهم أن يبادروا إلى شيوخهم ليعترفوا على أيديهم ويلتمسوا منهم العمل على تطهيرهم من ذنوبهم. وبذلك أضحى لشيوخ الطريق سلطان على مريديهم لا يقرّه الإسلام[4]، حتى قالوا إن أوامر الشيخ إذا تعارضت مع أوامر الله

(1) لأن كرامات الأولياء في نظر الصوفية هي أمور يجريها الله على أيديهم ومواهب يهبها الله لهم، لأن شعور الولي نحو ربه يحول بينه وبين إدعاء نسبة كراماته إلى نفسه. راجع نيكلسون، التصوف الإسلامي وتاريخه، ص81.

(2) راجع نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص124.

(3) انظر نيكلسون، م. ن، ص130 ـ 133.

(4) راجع توفيق الطويل، مرجع سابق، ج1، ص204.

وجب على المريد أن يطيع شيخه، ويهمل أوامر ربه. فإن الشيخ من وراء أوامره لا يريد إلا مصلحة مريده. والمريد الذي يتردد في طاعة شيخه إذا أمره بإهمال الصلاة أو الكف عن الصيام أو تطليق زوجته أو فراق أولاده... لغير ما سبب معروف لا يفلح في الطريق أبداً، ولو كان على عبادة الثقلين[1].

ويكفي أن ننقل ما ذكره توفيق الطويل عن الشيخ محمد البكري لنرى إلى أي حدّ كان الاعتقاد بالأولياء سواءاً كانوا أحياءاً أم أمواتاً: «وكان إذا قام من كل مجلس جلس فيه للتدريس في الجامع الأزهر أو غيره يتقدم إليه الناس لتقبيل يده والتبرّك بدعائه (...) ويقع بينهم ازدحام عظيم، ربما سقط بعضهم تحت أقدام الناس وحوله إذ ذاك جماعة من جند السلطان الروم (الترك) وغيرهم وقد تحلّقوا بأيديهم خشية عليه من الإيذاء بالازدحام. وربما أخذ واحد منهم بيده الشريفة، وهي ممدودة لتقبيل الناس لطول مدّها لهم، إذ كان يقف بعد درسه نحواً من ساعة زمانية، ثم يسير إلى جهة دابّته والناس على غاية الازدحام عليه إلى أن يصل إليها»[2].

بعض المفاهيم الصوفية التي يستخدمها أصحاب الطرق

أ - **الذكر**: كلمة تطلق على جميع العبادات التي يقوم بها المرء بلسانه بل بأفعاله[3]. وقد أجمع متصوفة المسلمين على اعتبار الذكر أساس الدين العملي[4]. بل اعتبروه أكبر ركن من الأركان العملية في الدين، وأحلّوه في طريقتهم أعظم محل، لأنه كثيراً ما كان ينكشف لهم الغيب عن طريقه[5].

والذكر هو تمجيد الله بعبارات محددة معيّنة تردد بحسب ترتيب الشعائر ويكون ترديدها جهرًا أو سرّاً مصحوبة بشهقات خاصة وحركات جسمانية معيّنة[6].

(1) المرجع نفسه، ص224.
(2) المرجع نفسه، ص206.
(3) توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص61.
(4) راجع نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص50. أيضاً ألفرد بل، مرجع سابق، ص37.
(5) راجع نيكلسون، في التصوّف الإسلامي وتاريخه، ص79.
(6) أنظر دائرة المعارف الإسلامية، مج 9، ص387.

وفي القرآن الكريم أمرٌ للمؤمنين بأن يذكروا الله كثيراً[1] وللرسول (ص) أحاديث كثيرة تحضن على الذكر[2]. وقيل إنه لقن أصحابه ذكر الله جماعات وأفراداً[3].

إذًا المراد بالذكر عمل من أعمال العبادة بسيط ليس للتصوّف فيه رائحة[4]. يستطيع أي إنسان أن يقوم به سواءً أكان قائماً أم جالساً أو نائماً، ولكن الصوفية اتخذوا من تكرير اسم الله أو ترديد بعض العبارات الدينية مثل (سبحان الله ـ لا إله إلا الله ـ الحمد لله ـ أستغفر الله. . .) رياضة لهم. وكثيراً ما كانت هذه الرياضة مصحوبة بتنغيم آلي، وحشد تامٌ لجميع القوى حول هذه الكلمة المفردة أو هذه العبارة. وفي كثير من الأحيان كان يصحب الذكر الرقص والنقر على شتى أنواع الدفوف والنفخ في النايات[5].

---

(1) في القرآن دعوة واضحة للمؤمنين إلى ذكر الله: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ ٱلْجَهْرِ مِنَ ٱلْقَوْلِ بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْغَٰفِلِينَ﴾ سورة الأعراف، الآية: 205 ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِٱلْعَشِىِّ وَٱلْإِبْكَٰرِ﴾ سورة آل عمران، الآية: 41. ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾ سورة النساء، الآية: 103.

(2) هناك أحاديث كثيرة عن الرسول (ص) تحث على الذكر منها: «ذاكِرُ الله في الغافلين كالشجرة الخضراء في وسط الهشيم» يقول الله تعالى: «أنا مع عبدي ما ذكرني وتحركت شفتاه بي» «ما عمل ابن آدم أنجى له من عذاب الله من ذكر الله عز وجل»، «من أحب أن يرتفع في رياض الجنة فليكثر من ذكر الله عز وجل». راجع الغزالي، إحياء علوم الدين، ج3، ص533 ـ 534.

(3) قيل إن الصحابة أخذوا طريقة تلقين الذكر عن الرسول (ص) فقد روي عن شدّاد بن أوس أنه قال: كنا عند رسول الله (ص) فقال هل فيكم غريب، يعني من أهل الكتاب، قلنا لا يا رسول الله. فأمر بغلق الباب وقال ارفعوا أيديكم وقولوا لا إله إلا الله. فرفعنا أيدينا وقلنا لا إله إلا الله. ثم قال رسول الله (ص) أبشروا فإن الله قد غفر لكم. أما تلقين الذكر فُرادى فروي أن علياً كرم الله وجهه قال يا رسول الله دلّني على أقرب الطرق إلى الله وأسهلها عبادة فقال (ص) أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي لا إله إلا الله. ثم قال علي كيف أذكر يا رسول الله فقال: أغمض عينيك واسمع مني ثلاث مرات ثم قل أنت ثلاث مرات وأنا أسمع. فقال (ص) لا إله إلا الله مغمضاً عينيه رافعاً صوته وعلي يسمع ثم قال علي: لا إله إلا الله ثلاث مرات مغمضاً عينيه رافعاً صوته والنبي (ص) يسمع، وهذا أصل سند القوم في التلقين. راجع محمد القادري، تحفة السالكين في تعريف طريق رب العالمين الخرطوم 1969، ص21.

(4) راجع نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص49 ـ 50.

(5) دائرة المعارف الإسلامية، مج9، ص387 ـ 388.

وقد جعل الصوفية لهذه العبادة غير الموقوتة من الأهمية في وصلهم بالله وصلاً غير منقطع ما لا يجعلون للصلوات الخمس يؤديها في أوقاتها المفروضة بقية المسلمين[1]. والإكثار من الذكر أُريد به حصول الأنس للمريد حتى لا يغفل قلبه، ويشهد الله دواماً فيراه بقلبه، أو يرى نفسه في حضرته تعالى وكلا الحالين إذا دام منع صاحبه من الوقوع في المعاصي وكفاه مواطن الزلل[2].

والذكر على أنواع، فإما أن يكون صمتاً وإما أن يكون جهراً، وإما أن يتعاون القلب واللسان في الذكر، وهذا هو المفضل جرياً على الأصل[3].

والسواد الأعظم من المتصوفة كان يميل إلى الجهر في الذكر ما وسع الذاكر ذلك، حتى لقد حدد بعضهم طريقة الاهتزاز في أثناء الذكر والجهة التي يميل فيها عند نطق كل كلمة[4]. وتجدر الإشارة إلى أن طريقة الجهر بالذكر لم تكن محببة إلى الكثيرين من العلماء، فاستنكروه ورموا أهله بالكفر والزندقة والعبث باسم الله[5].

وإذا كانت بعض الطرق الصوفية تأخذ بطريقة الصمت في الذكر فإن الجهر بالذكر كان أحب إلى أهل التصوّف، مدّعين أن ذلك أوفى بحق الملائكة الكاتبين، فإنهم رسل الله إليهم يكتبون أقوالهم وأفعالهم. فيجهرون بذكر الله رغبة في إشاعة السرور في قلوبهم لأن الملائكة تفاخر بأعمال أصحابها[6]. وعبارة الذكر عند الصوفية: «لا إله إلا الله» أو «الله» بمفرد لفظ

(1) انظر نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص50 ـ 51.
(2) راجع توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص 61 ـ 62.
(3) للتعرف على أنواع الذكر راجع: Depont et Coppolani op. cit. p.87 - 88.
(4) للتعرف على طريقة الذكر عند معظم الطرق الرئيسية راجع الفصل الرابع من هذه الدراسة.
(5) اعتمد هؤلاء في إنكارهم على الآية القرآنية: ﴿ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا﴾ سورة الأعراف، الآية: 51.
(6) راجع توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص65.

الجلالة. وقد يردد الصوفية هذه الكلمة ويستخدمون السُّبُحات، ويلامسون حبّاتها بأناملهم، ولدى كل حبّة ينطقون باسم «الله» ولكثرة تكرارها وعندما تأخذهم الحال يصبح النطق بلفظ «الله» «له، له، له، . . .»[1].

ويروى أن سهل بن عبد الله التستري (283هـ) ـ وهو أحد أئمة القوم وعلمائهم[2] أمر أحد مريديه أن يقول «الله، الله، الله» طول نهاره من غير انقطاع فلما اعتاد ذلك أمره أن يقولها في ليله حتى كانت تخرج من شفتيه وهو في نومه. فقال له اشتغل بها في صمتك. وظل هكذا حتى يشرب كيانه كله التفكير بالله. وذات يوم سقطت على رأسه كتلة من خشب فانساب الدم من جرحه يكتب على الأرض «الله، الله» دون أن يشعر بأثر السقوط[3].

ويظهر أن الموسيقى والأناشيد والترنّح قد دخلت في حلقات الذكر في وقت مبكر[4] وأنها أحدثت أثراً عظيماً في إفساد آداب الناشئين. ولكن كان لها أثر كبير في تقاليد رجال الطرق الصوفية. فكثيراً ما كان أصحاب هذه الطرق يقيمون حلقات الذكر وأصوات الطبول والنايات تملأ مجالسهم، والرايات والأعلام ترفرف إلى جوانبهم حتى إذا أخذهم الوجد (الجذب، الغيبوبة) تسمع الصعق والزعق والصياح والبكاء، والنحيب وإلقاء العمائم ونزع الثياب. . . إلخ ولنا توسّع في ذلك عند الحديث عن ممارسات أصحاب الطرق وطقوسهم[5].

وللذكر عند الصوفية آداب تسبقه وترافقه وتعقبه كالتوبة والتطهر والصلاة وطريقة الجلوس وحالة القلب والخاطر واختيار صيغة الذكر وغير ذلك.

---

(1) راجع علي شلق، المرجع السابق، ص33.
(2) راجع السلمي، طبقات الصوفية، ص48 ـ 49.
(3) انظر نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص51 ـ 52.
(4) انظر نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص79.
(5) راجع توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص66.

وإن كان الذكر آثر العبادات عند أهل التصوّف في كل عصوره، وإن كان الإمام الغزالي قد قال في كتاب الأذكار والدعوات من الإحياء: «فليس بعد تلاوة كتاب الله عز وجلّ عبادة تؤدى باللسان أفضل من ذكر الله تعالى. ورفع الحاجات بالأدعية الخالصة إلى الله تعالى»[1].

فالنزاع قائم في هذا العصر بين أهل التصوّف بسبب المفاضلة بين ذكر الله وتلاوة كتابه. فذهب البعض إلى أن الذكر آثر من تلاوة القرآن أما تلاوة القرآن فهي آثر للعارف الكامل الذي عرف عظمة ربه. لذلك كان ذكر الله والاشتغال برياضة النفس أفضل من الاشتغال بالدين[2]. فلا عجب إن رأينا في هذا العصر على لسان أحد أئمة تصوّفه الدعوة إلى معاقبة من يتغيّب من المريدين عن حضور مجالس الذكر. ولو اعتذر بالانصراف إلى دراسة الدين. ومن يرتكب ذلك وجب عليه أن يؤنب نفسه أمام إخوانه. وإذا لم يعتذر عُدّ ذلك استهانة بمجالس الله[3].

واستكمالاً لهذه الناحية ننقل وصفاً لحلقة ذكر أيام الدولة العثمانية لأمين الريحاني حيث يصف إحدى حلقات الذكر في أيامه في كتابه ملوك العرب. «ـ توفي... يومئذ شيخ الطريقة المرغنية فاشتركت الطرق كلها في حلقة ذكر من أجله ضمت أربعمئة من المصلّين... وقفت الحلقة أربعة صفوف الواحد وراء الآخر، ووقف الشيخ أحد أبناء الفقيد في وسطها وحرّكها باسم الله بدأت بصوت هادئ وإشارة لطيفة، بدأ بِـ «لا إله إلا الله» فمالت الحلقات إلى الأمام ومالت إلى الوراء وراحت تكررها وتردد الشهادة. وكان صوت الأربعمئة (مصلياً) وكأنه صوت واحد وحركة الأربعمئة (مجلياً)

(1) راجع الغزالي، إحياء علوم الدين، ج3، ص532.
(2) راجع توفيق الطويل، مرجع سابق، ج1، ص63 ـ 64.
(3) راجع عبد الوهاب الشعراني، الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، مكتبة المعارف، بيروت 1985، ص164 ـ 166.

وكأنها حركة واحدة يتدرجان سرعة وهياجاً عملاً بلهجة الشيخ وبإشارة يمناه وهو يجول في الحلقة مستحثاً محرضاً: إلا الله. وضرب كفاً على كف فرددت الحلقة: «إلا الله» بسرعة لمح البصر. ثم أمست كأنها تصيح «لله، لله، لله». وسكتت فجأة كمن أغمي عليه ثم عادت تدرُّجاً إلى الميزان الأول في الصوت والحركة لا إله، إلا الله، وجلس الشيخ فقام آخر يثب وثباً ويقول: : حيُّم ـ قيُّم (أي الحيّ القيُّوم) شرعنا نتقدم هياجاً دخلنا في دور الزبد والرغاء حيُّم ـ قيُّم. وتحركت الحلقة حركة سريعة شديدة كأنها تدق رأسها في الأرض ثم نطحاً في الجوّ، واستمرت في حيُّم ـ قيُّم نصف ساعة والشيخ يثب وسطها ويحلج يصفق كفاً على كف كل مرة ينقلها من درجة في السرعة إلى أخرى. وما كادت تنتهي حتى بدأ يسقط صريعاً من فاز بنعمة في «الحال»، ثم نهض فتى لا يتجاوز الثانية عشرة سنًّا وهو أصغر أولاد الفقيد. فبدأ حيث انتهى أخوه وكان يتلوّى كالسكران ويرقص تارة ويثب طوراً كالمجنون، مثل الفتى دوره تمثيلاً أدهش حتى الذين ألفوا الحلقات ومدهشاتها، وأضحكهم كذلك. كهرب الفتى الحلقة، أضرم فيها النار. قبض على ما تبقى من رشدها، ورماه خارجاً. صاح بها فردّت الصيحات وصرنا لا نفهم ما يراد إلا أنها أشبه بالأنين كأن الأربعمئة (رجل) أصيبوا بألم شديد فأنّوا أنّة واحدة.

وبدأت تظهر كرامات الشيخ الفقيد. هو ذا عبد أمسى جماداً. فرفعه اثنان فوق رؤوسهم وأخرجوه وذاك وقد خرج من الحلقة فراح يدق رأسه بالحائط فسقط صريعاً مغمى عليه. و(هاك) من يبغي الاجتماع بالله بوساطة عمود من أعمدة المسجد فأمسكه رفيقاه فتفلّت منهما وضربهما ووثب وثبة هائلة كان العمود ورأسه خاتمتها المفجعة؛ حملوه مضرجاً بدمه إلى المسجد. بدأت تظهر كرامات الشيخ، سقط أمام الفتى، الزعيم في وسط الحلقة شيخ لحيته بيضاء طويلة والزبد يسيل عليها من فمه فوثب فوقه ولم يأبه له.

وهذا آخر يخلع ثيابه. . . رمى بعمامته وبجّبته وبدثاره إلى الأرض فأوقفوه عند هذا الحد. وأخرجوه في شعاره من الحضرة الروحانية. . . »[1].

ب ـ **الطريقة**: من كلمة طريق والطريق هو السبيل الذي يطرق بالأرجل أو يضرب، وعنه استعير كل مسلك يسلكه الإنسان في فعل محموداً كان أو مذموماً. ويقال الطريقة بمعنى السيرة والحالة وطريقة الرجل مذهبه[2].

وقد ورد لفظ الطريقة والطريق في القرآن الكريم بمعان مختلفة[3]. على أن الطريقة في بداية نشأة التصوّف الإسلامي، الذي كان استمراراً لحركة الزهد الإسلامية الأولى، كانت تعني مجموعة الآداب والأخلاق والعقائد التي يتمسّك بها الصوفية[4].

وذكر نيكلسون Nicholson أن الصوفية أطلقوا كلمة الطريقة على مجموعة القواعد والرسوم التي يفرضها الشيوخ على مريديهم، ولهذا لم يكن للطريقة صفات ثابتة محدودة فإن تعاليم كل طريقة ترجع إلى شيخها. يدلّ على ذلك ما في الطرق الصوفية من تباين وخلاف[5].

والطريقة الصوفية تتألف من مجموعة من المقامات يجب على السالك أن يتحققها ولا ينتقل من مقام إلى المقام الذي يليه حتى يصل إلى درجة

(1) راجع أمين الريحاني، ملوك العرب، ج2 في 1مج، دار الجيل، ط8، بيروت 1987، ج1، ص290 ـ 292. أيضاً ألبير نصري نادر، التصوف الإسلامي نصوص ودروس، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1960، ص77 ـ 78.

(2) راجع أبو لوقا التفتازاني، الطرق الصوفية في مصر، بحث مقتطع من كتاب يبدأ بالصفحة 55 وينتهي بالصفحة 84. موجود في المكتبة الظاهرية، دمشق رقم إيداع ق ـ 472 (20) ص6.

(3) في القرآن الكريم مواقع كثيرة ذكرت فيها كلمة طريق وطريقة مثل: ﴿إِذْ يَقُولُ أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا يَوْمًا﴾ سورة طه الآية: 104 ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَظَلَمُواْ لَمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا﴾ سورة النساء، الآية: 168.

(4) راجع التفتازاني، الطرق الصوفية في مصر، ص57.

(5) راجع نيكلسون، في التصوّف الإسلامي وتاريخه، ص78.

الكمال فيه. وأول هذه المقامات هو مقام التوبة أي الفرار من المعاصي والالتجاء إلى الله.

وعند الصوفية المتأخرين أصبحت لفظة طريقة تطلق على مجموعة أفراد من الصوفية ينتسبون إلى شيخ معيّن، ويخضعون لنظام دقيق في السلوك الروحي، ويحيون حياة جماعية في الزوايا والربط أو يجتمعون اجتماعات دورية منظمة في مناسبات معينة ويعقدون مجالس الذكر بانتظام[1] وقد عرفت مجالس الذكر هذه باسم «الحضرة» وتكون غالباً في الزاوية أو التكيّة يوم الجمعة من كل أسبوع والتي يتعين على الدراويش جميعاً أن يؤمّوها[2].

وفي العصر العثماني أطلق على شيخ الطريقة لقب «شيخ السجادة» والمراد بها من يستقيم على الشريعة والحقيقة والطريقة، وهي معربة من «سه ـ جادة» وتعني الطرق الثلاث السابق ذكرها[3]. وعرف بالفارسية باسم «بير» وبالتركية باسم «بابا»[4].

وقد انتهت الطريقة إلى أن أصبحت تدل على المعاشرة القائمة على الرعاية الإسلامية العادية، وعلى سلسلة من الوصايا الخاصة، يتلقاها الإنسان ليصبح مريداً (درويشاً) وعليه أن يتلقى البيعة[5].

ج ـ **البيعة**: وتكاد طريقة البيعة لا تختلف عند معظم الطرق الصوفية ويمكن إيجازها بالتالي: إذا رغب أي إنسان أن يكون مريداً في طريقة صوفية فإنه يأتي إلى أحد مشايخ هذه الطريقة، فيأمره الشيخ أن يتوضأ ويصلي ركعتين بنيّة التوبة ثم يجلس الشيخ مستقبلاً القبلة جاثياً على ركبتيه بأدب وخشوع.

---

(1) التفتازاني، المرجع السابق، ص61.

(2) راجع دائرة المعارف الإسلامية، مج9، ص387.

(3) راجع التفتازاني، الطرق الصوفية في مصر، ص66.

(4) راجع علي شلق، العقل الصوفي في الإسلام، ص50.

(5) دائرة المعارف الإسلامية، مادة «طريقة» مج 15، ص173.

ويجلس المريد أمامه لاصقاً ركبتيه ثم يقرأ الشيخ الفاتحة ثلاث مرات. ويأخذ المريد بعده ويقرأ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۚ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَـٰهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[1] ثم يأمر المريد بأن يقول: أستغفر الله استغفر الله الذي لا إله إلا هو الحي القيّوم وأتوب إليه. تبت إلى الله ورجعت إلى الله، ونهيت نفسي عمّا نهى الله ورضيتك شيخاً لي ومرشداً لطريقة (.. اسم الطريقة)، فيقول الشيخ: وأنا أقمتك مريداً بهذه الطريقة العلية وعلى هذا العهد المبارك، ثم يقول له: قم مُريداً في هذه الطريقة[2] ولا يحق لأي شيخ أن يأخذ العهد ويلقن الذكر دون أن يكون مجازاً من أحد شيوخ الطريقة المشهود لهم في تسليك المريدين[3].

د - **لبس الخرقة**: «لبس الخرقة هو ارتباط بين الشيخ وبين المريد، وتحكيم من المريد للشيخ في نفسه، فيلبسه الخرقة إظهاراً للتصرّف فيه، فيكون لبس الخرقة علامة التفويض والتسليم. ودخوله في حكم الشيخ دخول في حكم الله وحكم رسوله، وإحياء سنة المبايعة مع رسول الله (ص)[4].

وبعد أخذ العهد على المريد يخلع عليه شيخه الخرقة أو المرقعة وهي لباس مصنوع من قطع مختلفة من القماش حلّ محلّ لباس الصوف الذي كان يلبسه أوائل الصوفية[5]. وقيل إن إلباس الخرقة هو علامة على قبول المريد في الطريق، وهناك اختلاف حول تفسير مفهوم الخرقة. فقيل الخرقة هي

(1) سورة الفتح، الآية: 10.

(2) راجع توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص86.

(3) راجع إجازة أحمد الموقع من الشيخ محمود القادري، مخطوط في الظاهرية رقم 6473 الملحق رقم (5) ص412.

(4) نقلاً عن السهروردي، عوارف المعارف، ص95.

(5) راجع نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص78.

(عَرقيّة) وجبّة ورداء[1]. وقيل إنها طاقية من قطن أو هي مأثوراً، قميصٌ أو رداء أو جبّة أو عمامة[2].

وقال السهروردي: الخرقة خرقتان خرقة الإرادة وخرقة التبرّك. فخرقة التبرّك يطلبها من مقصوده التبرّك بزيّ القوم وخرقة الإرادة هي للمريد الحقيقي[3].

هـ ـ **سلسلة الطريقة**: ولكي تحمي الطرق الصوفية شرعيتها من التجريح لجأت إلى ربط نسب شيخها بنسب أتقياء المسلمين، ولا سيّما العشرة المبشرين بالجنة، أو عادت بنسبهم إلى نسب الخلفاء الأوائل. وذهبت الطرق إلى ردّ أصلها إلى النبي نفسه بل إلى الله وجبريل. وزعمت أن شيخها قد لبس الخرقة من شيخه وشيخه عن فلان ـ وهكذا حتى تصل إلى ذلك الولي الخفي الخضر الذي تقدّسه كل الجماعات الصوفية على أنه أستاذ الطريقة الذي ألبس الخرقة إلى شيخهم، وأنه دليله في العمل كما كان دليل موسى بحسب ما ورد في القرآن في سورة الكهف، وهذا ما يعرف بسلسلة الطريقة. حيث تبدأ السلسلة بأحد الأولياء المشهورين حتى تصل إلى منشئها الأول. وثمّة سلسلة أخرى مشابهة لهذه السلسلة تبدأ بمنشئ الطريقة وتنتهي بشيخها الحالي.

وعلى المريد أن يعرف السلسلة التي تربطه بالله ذاته، وأن يؤمن بأن العقيدة التي تقول بها الطريقة التي يتبعها هي روح الإسلام، وأن شعائرها صحيحة صحة الصلاة. والشيخ الذي يُدخِل المريدَ على يديه في الطريقة هو الصلة بينه وبين السلسلة[4]. فهو إذاً أسمى من الشريعة ومن الأنبياء، وقادر على أن يدبر نفسَ الصوفي حتى يصل بها إلى الحقيقة[5].

(1) راجع الشعراني، الأنوار القدسية في قواعد الصوفية، ص 236 ـ 237.

(2) انظر توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص70.

(3) راجع السهروردي، عوارف المعارف، ص99 ـ 101.

(4) راجع دائرة المعارف الإسلامية، مج، ص174.

(5) دائرة المعارف الإسلامية، مج، ص219 ـ 220.

وهذا نموزج من السلاسل هو سلسلة الطريق القادرية كما هو مشهور عند أصحابها.

أخذ سيدي عبد القادر الجيلي عن أبي سعيد المبارك المخرمي، عن أبي الحسن محمد بن يوسف الهكاري، عن أبي الفرج محمد الطرسوسي، عن أبي الفضل عبد الواحد التميمي، عن عبد العزيز التميمي، عن أبي بكر دلف بن جحدر الشبلي عن شيخ الطريقة وإمام الحقيقة وأبي القاسم الجنيد بن محمد البغدادي، وأخذ أبو القاسم الجنيد عن خاله أبي الحسن السري بن المغلس السقطي، عن أبي محفوظ معروف بن فيروز الكرخي، عن أبي سليمان داود بن نصير الطائي عن حبيب بن محمود العجمي، عن أبي سعيد الحسن البصري رضي الله عنه عن الإمام علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه[1].

(1) راجع أبا الوفا التفتازاني، الطرق الصوفية في مصر، ص75.

الفصل الرابع

أهم الطرق الصوفية في الدولة العثمانية

ليس التصوّف ظاهرة جديدة برزت في العصر العثماني. فالتصوّف وجد قبل وجود الدولة، وانتقل إليها أثراً يسري في عروق المؤسسين الأوائل، وسبقها إلى الأماكن التي ضمتها هذه الدولة إبّان دور التوسع والفتوحات.

ففي الأناضول تحدثت المراجع التاريخية عن وجود عدد من الطوائف التي تحمل في طياتها بذور التصوّف، وذكر محمد فؤاد كوبريلي أربعاً من هذه الطوائف التي لعبت دوراً فعّالاً في قيام الدولة العثمانية وهي: ـ غازيان ـ الآخيان ـ باجيان روم ـ أبدالان روم[1].

ومنذ أواخر القرن (12م/6هـ) تدفقت إلى الأناضول من خراسان عدة طرق صوفية هي القلندرية[2] والحيدرية والياسوية والبابائية[3].

ومع مطلع القرن (13م/7هـ) بدأت الطرق الصوفية تتكاثر في مدن الأناضول وهي المولوية التي اعتمدت على الطبقات الارستقراطية العالية[4]، والرفاعية أو

(1) راجع التفاصيل عن هذه الطوائف عند محمد كوبريلي، قيام الدولة العثمانية، ص147 ـ 165.

(2) للاطلاع على عقائد هذه الطريقة وأزياء أفرادها، راجع محمد فؤاد كوبريلي، م.ن، ص172 ـ 173.

(3) الحيدرية أسسها الشيخ التركي المشهور قطب الدين حيدر بخراسان في أواخر القرن الثاني عشر والياسوية نسبة إلى أحمد يسوي، والباباتية نسبة إلى بابا إسحق، راجع محمد كوبريلي، ص173 ـ أيضاً ص178.

(4) راجع محمد كوبريلي، م.ن، ص166 ـ 167.

الأحمدية التي اعتمدت على طبقة الفقراء في المدن الأناضولية، والخلوتية التي زرعها أخي يوسف الخلوتي في نيكده في مطلع القرن (13م/ 7هـ)[1].

وأضاف محمد كوبريلي إلى الطرق الصوفية المدنية في أناضول القرن (14م/ 8هـ)، الطريقة الكازرونية نسبة إلى المتصوف الإيراني أبي إسحاق الكازروني التي اكتسبت أهمية كبيرة في الإمبراطورية العثمانية والطريقة البكتاشية ذات النفوذ الواسع في أوساط الإنكشارية[2]. ولا ننسى القزل باش (العلويين) «والعلي إلاهي» التي كانت منتشرة بين قبائل التركمان[3].

وفي شمال إفريقيا وبلاد الشام حيث ارتبط ازدهار التصوّف بحدثين مهمين، هما اندلاع الحروب الصليبية (1098م)، واتجاه الأندلس نحو الضياع (1492م) كان من الطبيعي أن تحدث بعد الكوارث والهزائم وقفة مع الذات ومحاسبة للنفس، مما يتفق مع النزعة الصوفية التي تجعل من طاعة الله ومعصيته سبباً للنجاح والفشل[4]. ففي المغرب العربي الذي كان قريباً من مراكز الهجوم الأوروبي على الأندلس كان من الطبيعي أن يكون سكانه أكثر شعوراً بالخطر وتالياً أكثر حماسة في العودة إلى الله، فازدهر التصوّف عندهم واتخذ صفة الجهاد ضد الكفار. ولذا كان أكثر شيوخ التصوّف الذين وفدوا إلى مصر من المغرب العربي[5].

وفي مصر لم يهمل صلاح الدين الأيوبي الدور الذي يمكن أن يقوم به المتصوفة في الجهاد ضد الكفار، فتقرب منهم وأنشأ أول خانقاه تجمع بين زواياها الأتباع والمريدين هي خانقاه «سعيد السعداء» وفي العصر المملوكي أخذ سلاطين المماليك

(1) المصدر نفسه، ص167. أخي مفرد أخيان أو أخيان روم وتعني رئيس جمعيات الفتوَّة.
(2) المصدر نفسه، ص168 وص 178.
(3) انظر Irene Melikoff. «l'Islam hétéodoxe en Anatolie» dans: Turcica, t-XIV - (1982) p.143.
(4) راجع سميح عاطف الزين، مرجع سابق، ص542.
(5) المرجع نفسه، ص542.

يتبارون في إنشاء الخانقاوات فازدادت أعداد المتصوفين وازدادت طرقهم، واتخذت تنظيماتهم الصوفية أشكالاً أقرب إلى العسكرية من حيث الرتب والدرجات[1].

ومع دخول السلطان سليم إلى بلاد الشام ومصر بعد هزيمة المماليك نراه يدخل مصر محاطاً برجال التصوّف، كما ذهبت في ذلك الروايات. فذكر أن سليماً الأول دخل مصر وجلال الدين البكري آخذ بزمامه وأبو السعود الجارحي عن يمينه والدشطوطي عن يساره. وقيل إنهم هم الذين جاؤوا به من الشام وأدخلوه مصر وهم مشاة في ركابه وذلك لفرط ضيقهم بظلم المماليك[2].

وهكذا نجد أن التصوّف في العصر العثماني امتداد لما سبقه من العصور التي ظهر فيها التصوّف. وأن ما كان يميزه في هذا العصر هو تحوّله إلى حالة جماعية وانصراف عناية أصحابه إلى «الأشكال والرسوم والزينات والمواكب والموالد وانكبابهم على جمع الأموال وممارسة المحرّمات والرذائل»[3].

أما الطرق التي ستعمل على إبراز عاداتها وتقاليدها وأزيائها وانتشارها وممارساتها الدينية فليست بالضرورة طرقاً نشأت خلال فترة الدراسة ولكنها طرق برزت في ظل الدولة العثمانية منذ قيامها واستمرت تقوم بدور أساسي في الدولة سواء باسمها الذي حملته منذ التأسيس أو عبر فروعها التي لا تختلف في الجوهر عن الطريقة الأم إلا اختلافات شكلية بسيطة في طريقة الذكر أو الزيّ أو غير ذلك.

ويلاحظ أن هذه الطرق كانت تلتقي في نقاط معيّنة، من أهمها:

- الاحتفال بدخول المريد في الطريقة عبر طقوس دينية مرسومة كان بعضها يتطلب من المريد أن يمضي وقتاً طويلاً وشاقاً في الاستعداد لهذا الدخول.
- التزيّ بزيّ خاص.

(1) المرجع نفسه، ص544.
(2) راجع توفيق الطويل، مرجع سابق، ج2، ص90.
(3) راجع سميح عاطف الزين، مرجع سابق، ص544.

- اجتياز المريد لمجموعة من الرياضات في الخلوة والصوم والصلاة.
- الإكثار من الذكر مع الاستعانة بالموسيقى والرقص بغية الحصول على التواجد.
- الاعتقاد بالقوى الروحية الخارقة التي يمنحها الله للمريدين الذين يصلون إلى حالة التواجد. وهي التي تمكّنهم من أكل جمرات النار وعض الثعابين وهي حية والحديث عن الغيبّيات.
- احترام المريد لشيخ الطريقة إلى درجة تقرب من التقديس[1].

وهذه أهم الطرق الأساسية وفروعها التي كانت لا تزال تقوم بدور مهم في الحياة الدينية والاجتماعية وحتى السياسية والاقتصادية في الدولة العثمانية خلال فترة دراستنا.

(1) انظر نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص65.

المولوية

أ ـ **تكوينها**: مؤسس هذه الطريقة هو جلال الدين الرومي[1] المعروف بملاّ خنكار (منلا خداوندكار). أطلق عليه أتباعه اسم «مولانا» ومنها اشتق اسم

---

(1) هو محمد بن محمد بن الحسين بن أحمد جلال الدين الرومي، ولد بمدينة بلخ سنة 604هـ ـ 1207م أخذه والده إلى نيسابور وكان عمره ثلاث سنوات عام 607هـ/ 1210م وقدمه إلى العطار وكان هذا الشاعر قد طعن في السن. وتذهب الرواية إلى أن العطار تنبأ له بمستقبل عظيم، وأعطاه مؤلفه «كتاب الإسرار» واضطر أبوه بهاء الدين ولد إلى مغادرة بلخ في ذلك الوقت بسبب سخط الوالي محمد قطب الدين خوارزمشاه عليه فحمل معه ولده الصغير جلال الدين وزار بغداد، فدرس جلال الدين في المدرسة المستنصرية ثم رحل مع والده إلى مكة ودمشق وملطية وأرزنجان ولارندة ثم استقر في قونية حوالي عام 1226م ـ 1227م/ 623 ـ 625هـ. ودرس على أبيه وانتسب إلى خليفة والده برهان الدين المحقق الترمذي. وفي قونية وجد والده الحماية في كنف الأمير علاء الدين قيقباد السلجوقي واختير للتدريس في هذه المدينة وعند وفاته 628هـ/ 1230 ـ 1231م خلفه في منصب التدريس ولده جلال الدين، فكان بارعاً في العلوم العقلية والنقلية ويؤم حلقة درسه جمع غفير من الطلاب من مريدي والده. ولم يغادر جلال الدين مدينة قونية إلا لرحلة قصيرة، فتعرف إلى الصوفي المشهور شمس الدين التبريزي الذي كان له أعظم الأثر في حياة جلال الدين العقلية والأدبية وعندما زار شمس الدين التبريزي قونية لقي جلال الدين، حيث أصبح له عليه سلطان عظيم، فترك التدريس وشغف بالشعر والسماع وتعرض للّوم والنقد من الأئمة، فحاول صاحبه أن يترك قونية. ثم ما لبث أن عاد إليها ثانية، وعادت معه مجالس السماع وعاد القوم إلى لومه والقدح فيه، وحاول شمس الدين أن يغادر قونيه مرة أخرى إلا أنه في هذه المرة قتل وألقي في بئر فحزن عليه جلال الدين وغادر قونية إلى دمشق وبعد ذلك بدأ مرحلة حاسمة في حياته في التصوّف والتأليف. فألف كتابه «المثنوي» وتوفي في قونية سنة 672هـ/ 1273م، وقبره قائم حتى اليوم في التكية التي أنشأها. راجع دائرة المعارف الإسلامية مج7، ص60 ـ 61.

الطريقة المولوية، ويعود نسبه إلى أبي بكر الصدّيق[1]. وهو من كبار شعراء الفارسية. وأشهر مؤلفاته كتاب «المثنوي»[2]. الذي يعتبر من الكتب المقدسة عند أتباع هذه الطريقة[3]. وقد عرف أتباعه باسم «الدراويش أي الفقراء[4] وكانوا يعرفون في أوروبا باسم «الدراويش الراقصين»[5]. وقد اتصل جلال الرومي بالشيخ الصوفي شمس الدين التبريزي الذي كان له التأثير الكبير عليه وتحويله إلى التصوّف[6]. وقد جعل جلال الدين الرومي

(1) راجع أبا الوفا التفتازاني، الطرق الصوفية في مصر، ص76. أيضاً دائرة المعارف الإسلامية، مج7، ص60.

(2) المثنوي: هو ملحمة في ستة كتب تختلط فيها الأساطير والحكايات والتلويحات والتأمّلات وقد قصد بها جميعاً إلى تصوير المذاهب الصوفية وتفسيرها. وقد صرف جلال الدين الرومي 40 سنة في نظم هذا الكتاب. راجع دائرة المعارف الإسلامية، مج7، ص61.

(3) يقول عبد الغني النابلسي: «والآن قد علمت أحوال مجلس المولوية المشتمل على الصلاة وقراءة القرآن والحديث الشريف وتلاوة المثنوي المنيف» راجع عبد الغني النابلسي، العقود اللؤلؤية في طريق السادة المولوية، ط2، دمشق 1932، ص40.

(4) يذكر Huart قصة طريفة عن تجمع الأتباع حول جلال الدين الرومي فيقول: كان جلال الدين الرومي يتحدث مرة إلى مجموعة من المريدين في اثناء درس له. فقال: «أليس خسارة أن يكون الإنسان الذي شرّفه وفضله القرآن مهتماً بهذه الأشياء هنا؟ ويرد على ذلك بقوله أجل أيها الإنسان إن في نفسك قوة روحية فعالة. تعالوا أيها الأتباع وسوف نرتفع معاً إلى السماء ونزور أماكن الخلود. وبينما هو يقول ذلك اختفى عن أعين الحضور التي كانت مستغرقة في التفكير بأعلى درجاته فأخذ الأولاد الموجودون بينهم يصيحون فأدرك الكبار الأمر الذي حصل وإذا بجلال الدين الرومي في لمحة طرف يعود إليهم متغيرة ألوانه حيث بدت على جسده المبارك علامات هذا التغير. فأسرع الأولاد كاشفي الرؤوس وركعوا أمام رجليه وأصبحوا خاصة تلاميذه. فقال لهم: في هذه اللحظة التي كنت أتحدث معكم فيها جاءت إلي مجموعة من الأشخاص لابسين جلابيب خضراً ورفعوني من بينكم وداروا بي حول السموات والكواكب وشرحوا لي عن عجائب العالم الروحي. وعندما وصل نحيبكم إلى آذاني أعادوني إلى هذا المكان. راجع Hurat. Clement Imbault. les saints des derviches tourneurs. 2V. Paris 1918. VI. p.59 - 60.

(5) راجع أبا الوفاء التفتازاني، مدخل إلى التصوّف الإسلامي، ص298.

(6) عن علاقة جلال الدين الرومي وشمس الدين التبريزي. راجع Huart. Clement Imbault. op. cit. p.59.

للموسيقى محلاً ممتازاً في طريقته كالناي[1] والكمان[2] مخالفاً بذلك ما

(1) هناك قصة لإحلال الموسيقى في هذه الطريقة وخصوصاً الناي. فقد روى بعض الأصحاب المقربين من مولانا جلال الدين الرومي أنه في يوم من الأيام وبينما كان يشرح الأسرار التي تتضمنها عبارة الرسول (ص): «إن أول شيء خلقه الله كان ريشة من قصب «إشارة إلى الأفكار التي تتضمنها في هذا السياق عبارة القرآن الكريم (اقرأ). فالقراءة بحاجة إلى كتابة قبلها وفي هذا السياق روى مولانا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم شرح إلى عليّ (كرّم الله وجهه) في اجتماع سرّي أسرار إخوان الصفا. وقال له لا تبح بذلك لأحد كي لا يدنس هذه الأسرار العظيمة ولا تنشرها أبداً وعليك أن تطيع ذلك. وخلال مدة أربعين يوماً كاملاً كان الإمام يحمل هذا الحمل الثقيل كامرأة حامل ولكن في النهاية عندما أخذه الوجد ولم يستطع أن يتنفس قرر الخروج إلى البراري وهناك وجد بئراً عميقة، فوضع رأسه فيها وبدأ يعيد هذه الأسرار واحداً تلو الآخر، وكان الزبد يخرج من فمه فاختلط هذا الزبد بالماء، وعندما أفرغ كلّ ما لديه وجد السرّ في هذا السؤال: اسألني عن سبب هدوئي؟ وبعد عدة أيام نبتت في هذه البئر قصبة وأخذت تكبر يوماً بعد يوم وجاء إلى ذلك المكان راع ذكي وقطع هذه القصبة وثقبها في عدة أماكن وأخذ يعزف عليها ليلَ نهارَ كعاشق وَلِهٍ، وعلى صوتها كان يرعى قطيعه وذاع خبر قصبة الراعي هذا وانتشر بين القبائل العربية ورغب كل البدو الرحّل في الشرق والغرب أن يتأملوا مشهد الراعي وهو يعزف ويسمعوا موسيقاه. وكانوا يبكون من شدة الفرح وهم يسمعون صوت الناي والجمال التي اخذها الطرب كانت تتحلّق حول هذا الراعي وتتوقف عن الرعاية، ومن فم إلى فم انتشر خبر هذه القصة إلى أن وصل إلى أذني النبي (ص) فطلب بإحضار الراعي وأمره أن يعزف أمامه. ففعل. فقال له الرسول (ص): هذه الألحان الشجية هي من الأسرار التي نقلتها إلى عليّ في اجتماع سري وهي ألحان لا يستطيع أن يسمعها إلا من يستطيع سمعه أن يتحمل أسرار إخوان الصفا. فقال مولانا وأنا ليس لي من كاتم لأسراري يحفظ سرّ آلامي كعلي فسأطلق تنهداتي في أسفل البئر. ومن ذلك الوقت أخذت مياه البئر تغلي والقصب ينمو على ضفافه ناقلاً سر آهات مولانا جلال الدين وتنهداته. ومنذ ذلك الوقت وأصحاب الطريقة المولوية يستعملون الناي التي تعبّر عن سرّ آهات وتنهدات مولاهم راجع Huart. Clement .Imbault. op. cit. V2. p.7 - 9. وعن استعمال الشُبّابة وهي الناي يقول عبد الغني النابلسي أن جلال الدين الرومي يعبّر عن ذلك في مطلع كتابه المثنوي، بما معناه: «اسمع الناي كيف يحكي الحكاية الإلهية في خلق الحقيقة الإنسانية المشار إليها بقوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ ومن العبادات الكثيرة. راجع العقود اللؤلؤية في طريق السادة المولوية، ص27.

(2) أما عن استعمال الكمان: فقد روى سلطان والد أنه سأل والده جلال الدين الرومي هذا السؤال: «أليس صوت الكمان عذباً؟» فقال له والده: «هذا الذي تسمعه هو صوت صرير باب الجنة فاستعمال الكمان هو تذكير للمولوي للعمل من أجل دخول الجنة راجع: Huart. Clement. op. cit. V2. p.9. وقد طلب جلال الدين الرومي أن يصنع كماناً من ست زوايا لأن الرباب في كل زمان كان مؤلفاً من أربع زوايا. فقال إن الزوايا الست للرباب تعبّر عن سر الزوايا الست للعالم (أضاف جلال الدين زاويتين هما الذروة Zenith أي فوق (أعلى الرأس) والنظير أي (سَمْتُ القدم) Nadir (أي تحت) وقال إن الرباط (elif) الذي يجمع بين الأوتاد في الكمان يعبر عن التجانس بين الأفكار في =

جرى عليه الإسلام[1]. وربما يكون للحلاّج أثر في تفكيره الصوفي[2].

وكان للرقص والدوران مكانه في محافل الطريقة. فالرقص مستمد من رواية عن جلال الدين الرومي وطارِقِ الذهب[3]. والدوران الدائري تعبير عن الحركات الكونية[4] وهي الحركة الدورية الفلكية في عالم الخلق والدورية التجددية في عالم الأمر[5]. وكان يرأس هذه الطريقة دائماً واحد من سلالة جلال الدين يطلق عليه اسم «جلبي»[6].

= كلمة (الله) ويقول في ذلك: «من كان له أذن فليسمع ومن كان له عين فَلْيَر» راجع Huart Clement. op. cit. VI. p.22/ وبعد وفاة خليفة جلال الدين الرومي، حسام الدين، عقد اجتماع في منزل سراج الدين قارئ «المثنوي» واستمع المجتمعون إلى القول: بأن استخدام الكمان مخالف للشريعة. فقال القاضي: الكمان يشبه عصا موسى. إنه كناية عن خشبة متروكة عندما استعملها جلال الدين أصبح لها قيمة راجع: Huart. Clement. op. cit. V2. p.2444 - 246.

(1) تعرضت الطريقة المولوية للانتقادات من العلماء والفقهاء بسبب استعمال الموسيقى والرقص في عباداتها. فاندفع عبد الغني النابلسي إمام الصوفية في عصره للتخفيف من هذه الانتقادات فوضع كتاب (العقود اللؤلؤية في طريق السادة المولوية) شارحاً فيه أن السماع في مجالس الذكر ليس منكراً على هذا الشكل. راجع دفاعه عن ذلك في الصفحات 19 ـ 40.

(2) يخلّد المولويون ذكر الحلاّج في طقوسهم الدينية، ذلك أن المزمار الرئيسي في الحفلات الموسيقية الروحية عندهم يدعى باسم الحلاّج «ناي منصور» راجع مقالة طه عبد الباقي سرور حول الحلاّج وأثره في مجلة الإسلام والتصوّف العدد الأول السنة الثانية أول يونيه 1959، ص15.

(3) روت الأساطير أن جلال الدين الرومي كان مرة في السوق فأخذه الوجد أمام محل صاغة فأخذ يرقص على إيقاع نغمات طارق ذهب. وأن طارق الذهب وخشية أن يقطع الرقص على هذا الصوفي فضل أن يتابع طرقه للذهب، حتى أتى على صفحة الذهب بكاملها وجلال الدين يرقص. نقلاً عن مخطوطة من القرن السادس عشر» راجع Roger Garoudy L'Islam habite notre avenir. dexlée de Brauwr Paris 1981 p.193.

(4) يعبّر جلال الدين عن ذلك بقوله: إن الرقصات الدائرية هي استحضار للرقصات الكونية والكواكب. وقال إني أرى المياه تتفجَّر في ينابيعها، وأغصان الأشجار تتراقص كتائبِ نادمٍ والأوراق تصفق كشاعر متجوّل يتغنى بأشعاره. راجع Roger Garoudy. op.cit. p.192.

(5) راجع عبد الغني النابلسي، العقود اللؤلؤية في طريق السادة المولوية، ص33.

(6) هي كلمة تركية ترجع إلى العهد المتأخر أما أصلها ومعناها الأول فلم يتثبت منهما بصفة قاطعة ومن المحتمل أن تكون هذه الكلمة مشتقة من جلب وتكتب أيضاً جلاب أي (الله) وكانت كلمة جلبي تستعمل في اللغة العثمانية المكتوبة حتى القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي لقباً =

ب ـ **أزياؤها وتقاليدها:** كان أفراد الطريقة المولوية يتزيّون باللون الأبيض مع اختلاف بلون الكلاة[1] والنطاق في الوسط[2].

ومن تقاليد هذه الطريقة أنه إذا مات شيخها وضعت على قبره هيئة كسوته المولوية المتميزة التي كان يلبسها في حياته[3]. وكان لها احتفالاتها الخاصة في إحياء ليلة السابع والعشرين من رمضان، وليلة النصف من شعبان والإسراء والمعراج والمولد النبوي الشريف. وليلة السابع والعشرين من رجب[4].

ومن تقاليدها عادة «لقمة الطعام أو ملح الطريقة». فقد اتبعت المولوية طريقة في تسليك المريدين. فإذا رغب أحد الأشخاص أن يسلك الطريقة يطلب من شيخها أن يسمح له بمتابعة حلقات الذكر ليلتي الجمعة والاثنين من كل أسبوع ريثما يقوم شاويش الطريقة بالبحث عن سلوك هذا المريد

= أو نسبة لمن هم من مرتبة الأمراء وكبار رجال الدين في الدولة، وبخاصة شيوخ طرق الدراويش، وأول من عرف بهذا اللقب كان حسام الدين المتوفى عام 683هـ/ 1284م الذي خلف جلال الدين الرومي في رئاسة طريقة الدراويش المولوية. راجع دائرة المعارف الإسلامية، مج7، ص70. وربما عنت كلمة جلبي التركية «اللطيف» وقد حوّرت بالعربية إلى شلبي حيث تلفظ بعض القبائل العربية الشين ـ جيم وللاطلاع على أسماء مشايخ قونية راجع Huart. Clement. op. vit. VI. p.72 - 73.

(1) الكلاة أو السكّة: كناية عن طربوش كاكي اللون، مخروطي الشكل كان يتزيا به أصحاب الطريقة المولوية.

(2) راجع يوسف نعيسة، المرجع السابق، ج2، ص418.

(3) راجع محمد خليل المرادي، سلك الدرر، ص16، ويعتقد أن هذه العادة هي تقليد لما فعله جلال الدين الرومي عندما فقد شيخه شمس الدين التبريزي. فقد روى Huart أن جلال الدين الرومي لما اختفى شيخه أخذ يبحث عنه بما يقارب الشهر من الزمان دون أن يعثر على أثر له. فأمر بأن تصنع له Férédjé من قماش يقال له «هندي باري» ووضع على رأسه قبعة من صوف ذات لون عسلي ويقال إنه في تلك المنطقة كانت تلبس الثياب من «الهندي باري» علامة على الحداد، وهذه عادة القدماء هناك وهي عادة العصر الحالي حيث تلبس الـGhachiyé كدلالة على الحداد. كذلك لبس جلال الدين الرومي قميصاً مفتوح الصدر وفي رجليه انتعل حذاء يقال له Maulawai ولف عمامة على طريقة شاكر عويس (أصحاب القلنسوات البيضاء) راجع Huart Clement op. cit. VI. p.22 - 23.

(4) راجع يوسف نعيسة، مرجع سابق، ج2، ص421.

وأخلاقه في حيّه وبين أصحابه ومعارفه، فإذا تأكد من سلامة سمعته وسلوكه يعلن الشيخ عن قبوله ويطلب منه إحضار الجبّة الخاصة بهذه الطريقة ثم الكلاة الخاصة بالرأس ويعيّن له موعداً للاحتفال بقبوله، ويبلّغ شاويش الدراويش عن هذا الموعد، حيث يقلّد شيخ الطريقة المريد الكلاة، ويعلن قبوله درويشاً في هذه الطريقة وبعد أيام يولم الدرويش على سماط للدراويش وليمة تسمى «لقمة الطعام أو ملح الطريقة» كي يتعرف بالدراويش فيصبح أخاً لهم في الطريقة والممالحة[1].

ج ـ **انتشارها**: انتشرت هذه الطريقة في أنحاء الدولة العثمانية وخصوصاً في الأناضول وبلاد الشام حيث لا تزال بعض الأسر تحمل اسمها حتى اليوم. مركزها الرئيسي في مدينة قونية التركية، حيث ضريح مؤسسها وأضرحة عدد كبير من شيوخها في داخل التكيّة التي أنشأها جلال الدين الرومي وإلى جوارها. وقد بلغ عدد تكاياها في الدولة العثمانية حوالي 360 تكيّة[2]. وحرصت هذه الطريقة على أن يكون مشايخ تكاياها من أصل رومي كما اهتمّ أتباعها ببناء التكايا وكانت على جانب كبير من الروعة والجمال، مثل تكيّة دمشق[3]، وتكيّة طرابلس[4]، وتكيّة «يني كوى» في الآستانة[5].

د ـ **الطرق المتفرعةُ عنها**: تفرع عن هذه الطريقة طريقتان هما: البوستنشية والإرشادية[6].

---

(1) راجع يوسف نعيسة، مرجع سابق، ص420.

(2) يوسف نعيسة، المرجع السابق، ج2، ص418.

(3) وهي التكية التي بناها والي دمشق حسن باشا سنة 993هـ وتعرف باسم مولوي خانه. عن تفاصيل المبنى وما يضم راجع يوسف نعيسة، المرجع السابق، ج2، ص418 ـ 419.

(4) عن تكيّة طرابلس وجمال موقعها ومبناها، راجع عبد الغني النابلسي، التحفة النابلسية في الرحلة الطرابلسية، تحقيق هربرت بوسه، بيروت 1971، ص77.

(5) راجع لوثروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، تر، عجاج نويهض، 4 أجزاء، القاهرة 1352هـ، ج1، ص130 ـ 131.

(6) راجع علي شلق، العقل الصوفي في الإسلام، ص57.

هـ ـ **مكانتها في الدولة العثمانية**: نالت هذه الطريقة مكانة عالية في الدولة العثمانية. فمن عادة سلاطين آل عثمان منذ محمد الثاني «الفاتح» أنه عندما يتولى أحدهم السلطنة يذهب إلى جامع أبي أيوب الأنصاري، ويتقلد فيه سيف عثمان مؤسس الدولة باحتفال عظيم يشبه احتفال تتويج الملوك في أوروبا، ويكون تقليد السيف من يد شيخ الطريقة المولوية الذي يؤتى به خصيصاً لهذه الغاية من قونية[1].

وإذا كان الدور الذي تقوم به الطريقة المولوية خارج نطاق منطقة الأناضول التركية لا يقارن بدورها في هذه المنطقة، حيث كان لشيوخها الحظوة التامة لدى أركان الدولة في إستانبول وبخاصة عند سلاطينها[2]. فقد ذكر ديبون وكوبولاني أن هذه الطريقة كان لها نوع من التقديس عند السلاطين وخصوصاً السلطان عبد العزيز (1861 ـ 1876) الذي قدّم لها الكثير من الأعطيات، وبنى لها الكثير من الزوايا وحبس عليها الأوقاف[3].

وكان مجلس السلطان يغصّ بشيوخ هذه الطريقة. وقد تمتع بعضهم بجاه اجتماعي كبير، يكفي أن نسوق مثلاً على ذلك أن أحد شيوخ الطريقة في إنطاكية كان يمشي في موكبه ما يقارب مئة رجل من حَفَدته ومريديه[4]. وعند وفاة الشيخ شبلي عبد الواحد شيخ الطريقة في قونية في 21 أيلول 1907 كرّمه السلطان عبد الحميد الثاني باحتفال شعبي وحكومي كبير[5].

و ـ **توزيع العمل داخل التكية المولوية**: لشيخ التكيّة المولوية مهمته في الحفاظ على أملاك التكيّة والاهتمام بشؤون المريدين القاطنين فيها وحضور حلقات

(1) راجع لوثروب ستودار، المرجع السابق، ج1، ص228.

(2) ذكر أن جلال الدين الرومي كان مرشداً روحياً لعثمان الأول مؤسس الدولة. راجع نيقولاي إيفانوف، الفتح العثماني للأقطار العربية، ، ص265.

(3) راجع Depont et Coppolani. op. cit. P. 338.

(4) راجع يوسف نعبسة، المرجع السابق، ج2، ص 419.

(5) راجع O.G.9.Vol.3.Kairo.4-10-1907.402A.15842.

الذكر التي تقيمها[1] وكان لهذه الطريقة في مجالسها أعباء توزع على الدراويش، وكل درويش يسمّى بحسب العبء الملقى عليه. فإضافة إلى شيخ الطريقة هناك «الميدا نجي» أو الشاويش ومهمته التحرّي عمن يريد سلوك الطريق المولوي. و«النيازان» وهو عارف الناي، ثم «قدّوم خان» وهو مناوب القدّوم على النقارات و«العشي باشي» وهو يلاحظ الدراويش في أثناء الدوران في حلقة الذكر، و«النعت خانه» وهو قارئ الدعاء و«سماع مولوي خانه» وهو الذي يشرف على النفخ في النايات. و«المنشدون» وهم الدراويش الذين يقومون بالمدائح في سدّة عالية مخصصة لذلك[2].

ز ـ **طريقة الذكر عند المولوية**: كانت الطريقة تقيم مجالس ذكرها ليلتي الجمعة والإثنين من كل أسبوع. والذكر المولوي يكون بالدوران مع التكلم باللسان خفيةً باسم من أسماء الله الحسنى، كما هو معروف، ويشتمل الذكر على قراءة القرآن الكريم والأحاديث النبوية والمدائح وقراءة المثنوي، حيث يقرأ المعيد في مجلس المولوية على كرسي ينصب له شيئاً من كلام المثنوي ويتكلم على ذلك شيخهم فوق كرسي آخر ينصب له في ذلك المجلس شارحاً ما ينطوي عليه هذا الكلام. ثم يبدأ بالأدعية الشريفة لهم ولفقرائهم ولمن حضر عندهم بالخصوص والعموم. والدعاء للسلطان بالحفظ والعناية والنصر والتوفيق. ولأكابر الدولة ولعساكر المسلمين ولبعض أكابر هذه البلاد. ولقاضيها وحاكمها ولجميع المسلمين والمؤمنين[3].

---

(1) يذكر محمد جميل الشطي ترجمة للشيخ سعيد الأحمدي المولوي شيخ التكية في دمشق فيقول: «هو سعيد بن الأحمدي الدمشقي الصالحي شيخ الطريقة المولوية بدمشق الشام. خدم هذا السلك بامانة وصدق ومكارم أخلاق، وحافظ على أملاك التكيّة المولوية وكان يطبخ الطعام في كل يوم لمريديه الدراويش القاطنين في تلك التكيّة. كانت وفاته سنة 1286هـ، ودفن في التكيّة المذكورة، راجع أعيان القرن الثالث عشر، ص 130 ـ 131.

(2) راجع يوسف نعيسة، المرجع السابق، ج2، ص 42.

(3) راجع عبد الغني النابلسي، العقود اللؤلؤية في طريق السادة المولوية، ص20 ـ 24.

ح ـ **مجلس الذكر المولوي «سمع خانه» «الحضرة»**: كان مجلس الذكر عند أصحاب الطريقة المولوية يتم على الشكل التالي: يدخل الدراويش إلى الحضرة (السمع خانه) قبل شيخ الطريقة بالألبسة التقليدية، فيقبّلون الأرض ويجلسون، وبعد فترة وجيزة يدخل الشاويش (الميدانجي) فينهض الجميع فيحييهم بإحناء الرأس ويحيي الحضور، ويرد الحضور التحية، ويقف الشاويش جانباً. ثم يدخل الشيخ فيحيي الجميع بالطريقة نفسها، وفي الوقت ذاته يردّ أحد المنشدين الجالسين في سدّة عالية مخصصة لهم: «وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته» ويمدّها حتى يصل الشيخ إلى البُسُط مركز جلوسه، فيجلس الجميع وبذلك يكتمل الحضور.

يبدأ الاحتفال بآي من الذكر الحكيم يتلوها أحد المنشدين من السدّة. ومن ثم ينهض (النعت خانه) فيقرأ التالي: (إذا رُمْتِ المُنى يا نفسُ رومي لمولانا جلال الدين الرومي) وعندما يصل إلى كلمة «حضرة مولانا» تضرب ثلاث ضربات على القدوم. وتبدأ النايات بالنفخ بإشراف (سماع خانه) وبمصاحبة القدوم ويبدأون الدوران. وينهض الشيخ عن البُسُط يحيِّي الحضرة ثم يلتفت إلى (العشي باشي) فيحييه، ويدور الشيخ خلفه «العشي باشي» ومن خلفه الدراويش وعندما يتمايل مع المشي عند البُسُط خلال الدوران يتبادلان التحية بإحناء الرأس. وهكذا يتمايل الدراويش إلى آخر الدورة ثلاث مرات يعود بعدها الشيخ إلى مكانه وهو يدور، يعقب هذه الدورات الثلاث دورة (سلطان ولد)، وخلال الدوران يضعون أيديهم على الصدر والقلب في هيئة الجمع. وينطلق أحد المنشدين من السدة بالمدائح النبوية بمصاحبة الناي وبعدها تصاحب (القدوم) النايات ويخلع الدراويش الجُبَب السوداء (الخرقايات) ويبدون بلبساهم الأبيض الفضفاض، فيتقدم (العشي باشي) إلى أمام الشيخ فيحييه ويقبّل يده ويرجع جانباً ويحذو حذوه الدراويش ثم تبدأ حلقة الدوران مع الناي. وفي الوقت نفسه يتوسط (العشي باشي) الحلقة ويوزع أماكن الدراويش

في الدوران ويشرف على دورانهم حتى لا يصطدموا في أثناء الدوران، وإذا بدا أي خلل ينبه المخطئ بضربة على الأرض بقدمه فيتبعه ويرجع إلى الصواب. ثم يدور «العشي باشي» دورتين ويخرج من الوسط إلى جانب الشيخ فيحييه ويرد الشيخ التحية، وهنا يتوقف المنشدون والدراويش، ويعودون إلى مجالسهم. فيخرج الشيخ عن البُسُط إلى نصف الحلقة فينحني تحية للدراويش ويردون التحية ويعود إلى مكانه. ثم يبدأ الإنشاد بالمدائح النبوية بمصاحبة الناي والقدوم. وبعد المدائح تكرر طقوس الدوران مرتين أخريين. ويدور الدراويش في كل مرة حتى لا يتعبوا. وفي رابع مرة يكون الدوران في الأوج، يخرج العشي باشي من الحلقة إلى أمام الشيخ والدراويش يفتلون (بالخرقاية) السوداء وعندئذ يتوقف الإنشاد. وتصاحب الذكر الناي والقدوم بإشراف (سماع مولوي خانه). ثم بعد ذلك ينشد أحد المنشدين من أعلى السدة بمصاحبة الناي مدائح نبوية. وفي هذه الأثناء يرجع الشيخ وهو في حالة الدوران من وسط الحلقة إلى مكانه على البُسُط. وعند وضع قدمه على البسط يحيي البسط. وهنا يتوقف كل شيء. ويرتدي الدراويش الجبب السوداء ويجلسون صامتين في أماكنهم لسماع عُشْرٍ من القرآن الكريم. ختام الحضرة. وبعد الفاتحة ينهض الجميع يتقدمهم العشي باشي إلى الشيخ الذي يضع يده على صدره فينحني العشي، ويقبل يد الشيخ بينما يقبل الشيخ كلاة العشي باشي. ومن ثم ينهض العشي باشي ويقف جانباً ويحذو حذوه جميع الدراويش. وبعدها يقبل بعضُهم أيدي بعضٍ من أجل السماح عن بعضهم إن اتفق أن أخطأ أحدهم في أثناء الدوران عن غير قصد منه، ثم يصرخ العشي باشي بصوت عال: «أي والله كايذان» لقراءة دعاء الختام، ويكون بالفارسية. ويقرأ الشيخ: «تيايتي اذدان برما حاظر ناظر باق دملر مغالر رباد أولاد مغايلي شريف خيرالله دام حضرة مولانا في القبور سر مكان هذا الرحاب هو وياكم هو». وبعد هذا يطلع الشيخ من على البسط ماشياً على

(قفاه) فيحييها ويظل سائراً على قفاه حتى يخرج، وبعد التحية يصرخ أحد المنشدين من أعلى السدة بصوت عال «وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته» ويمدها حتى يخرج الشيخ من الباب ويحذو حذوه العشي باشي والدراويش[1].

(1) نقلاً عن يوسف نعيسة، المرجع السابق، ج2، ص429 ـ 421.

النقشبندية

أ ـ **تكوينها**: تنسب هذه الطريقة إلى محمد بهاء الدين الأويسي البخاري المعروف بشاه نقشبند (717 ـ 791هـ)[1]. ونقشبند كلمة فارسية الأصل مؤلفة من جزءين: نقش وتعني صورة الطابع إذا طبع به على شمع أو نحوه وبند تعني ربط وبقاء من غير محو. فهي بذلك تشير إلى تأثير الذكر في القلب وانطباعه فيه[2].

---

(1) محمد بهاء الدين النقشبندي: ولد سنة 717هـ/ 1317م. في قرية قصر العارفان وهي قرية بالقرب من بخارى. بعد أن تلقى علومه الشرعية صحب الشيخ محمد بابا السماسي في قرية سماس القريبة من بخارى وكان في الثامنة عشرة من عمره عندما أخذ عن السماسي طريقته في السكينة والخشوع والتضرّع وعندما توفي السماسي صحب الشيخ الأمير «كلال» فاعتنى به وربّاه تربية صوفية. وفي أثناء صحبته للأمير «كلال» غلبت عليه الجذبة وسمع هاتفاً يناديه: أما آن لك أن تتوجّه إلى حضرتنا وتعرض عن الكل؟» عندها ترك محمد بهاء الدين الكل وأخذ يهيم على وجهه مدة شهر تقريباً. فأصبحت الجذبة من مبادئ الطريقة النقشبندية وبعد التحصيل على الأمير كلال أخذ النقشبندي يزور الصالحين ويستفيد من أحوالهم، ثم حج إلى مكة ثلاث مرات وأقام في مرو وبخارى وأخيراً عاد إلى بلدته قصر العارفان فطار صيته وقُصِدت رحابُه وأصبح يبث من العلوم الغيبية والأسرار الإلهية والفيوضات المحمدية ما لا يحيط به محيط. وعندما مرض مرضه الأخير دخل عليه مريدوه فكان يوصي كل واحد منهم بما يناسبه. بعد ذلك قرأوا سورة «يس» فلما أتمّوها رفع شاه نقشبند يديه بالدعاء، فدعا ثم مسح وجهه وفاضت روحه. وذلك ليلة الإثنين 3 ربيع الأول 791هـ/ 1388م ودفن في بستانه كما أوصى وقد بنى أتباعه على قبره قبّة كبيرة، وحوّلوا البستان إلى مسجد فسيح. وقد بالغ الملوك بالاعتقاد بهذه القبّة والمسجد ووقفوا الأوقاف الكبيرة عليها. راجع عبد المجيد بن محمد الخاني، الحدائق الوردية في حقائق أجّلاء النقشبندية، ص125 ـ 141.

(2) راجع محمد بن سليمان الحنفي البغدادي، الحديقة الندية في آداب الطريقة النقشبندية والبهجة الخالدية، القاهرة، المطبعة العلمية، 1313هـ، ص15.

والمراد بالنقش المطبوع في القلب هو: صورة صفات الكمال الإلهي الحقيقي في القلب[1].

ويقول ضياء الدين بابا خان مفتي الأوزبكستان في معرض سؤال له عن شاه نقشبند «كان الرجل رحمة الله عليه فقيهاً جليلاً وحرفياً، ولذلك سميت طريقته «نقشي ـ بندي» نسبة إلى حرفة تطريز الحرير (الأطلس)[2].

وتتصل هذه الطريقة بثلاث سلاسل متصلة بمحمد (ص)؛ الأولى عن طريق علي بن أبي طالب، والثانية عن طريق علي المرتضى، والثالثة عن طريق أبي بكر الصديق[3]. وإن أشهر هذه السلاسل تلك المرتبطة بالخليفة الأول أبي بكر الصديق[4]. وهي على الشكل التالي:

1 ـ سيدنا محمد.

2 ـ أبو بكر الصديق.

3 ـ سلمان الفارسي.

4 ـ جعفر الصادق.

5 ـ أبو يزيد البسطامي.

6 ـ أبو الحسن الخرقاني.

7 ـ أبو علي الفارمدي.

8 ـ يوسف الهمداني.

9 ـ عبد الخالق الغجدواني.

10 ـ عارف الريوكوري.

---

(1) أنظر عبد القادر عطا، المرجع السابق، ص 233.

(2) راجع مجلة العربي، العدد 245 كانون الثاني 1980، ص91.

(3) راجع عمر رضا كحّالة، المرجع السابق، ص268.

(4) انظر محمد درنيقة، الطريقة النقشبندية، وأعلامها، جَرّوس برسّ، طرابلس 1987، ص56.

11 ـ محمود أبخير فغنوي.

12 ـ عزيزان علي الراميتني.

13 ـ محمد بابا السماسي.

14 ـ أمير كلال.

15 ـ محمد بهاء الدين النقشبندي رئيس الطريقة[1].

وفي الصورة المثالية للطريقة أنها عرفت خلال تاريخها الأسطوري بعدّة أسماء ـ فمن عهد أبي بكر الصدّيق حتى أبي يزيد البسطامي كانت تسمّى الصدّيقية. ومن عهد أبي يزيد البسطامي حتى الغجدواني عرفت بالطيفورية نسبة إلى الاسم الأوّل لأبي يزيد البسطامي. ومن الغجدواني إلى محمد بهاء الدين عرفت باسم الخواجكانية نسبة إلى ختم الذكر (الخواجكان) الذي أدخله الغجدواني. ومن محمد بهاء الدين حتى اليوم أصبحت تعرف بالنقشبندية[2]. وقد اتخذ النقشبنديون، كما يقول علي شلق، رواية الرسول (ص) إلى أبي بكر الصديق أصلاً لطريقتهم. وهذه الرواية تقول إنّ الرسول (ص) قال لأبي بكر. «إن الله راض عنك فهل أنت راض عنه؟» فشهق أبو بكر فجأة مأخوذاً بدهشة مخطوفاً بنشوة ودار على عقبيه وذهل[3].

ولقد بنى محمد بهاء الدين النقشبندي هذه الطريقة على تعاليم الدين الإسلامي. وكان شديد الحرص على التمسّك بالسنة النبوية، ونقل عنه أنه قال عندما سئل: «بماذا يصل العبد إلى طريقتكم؟» قال: بمتابعة سنة رسول الله. إن طريقتنا من النوادر وهي العروة الوثقى. وما هي إلاّ التمسّك بأذيال متابعة السنة السنية واقتفاء آثار الصحابة الكرام»[4].

---

(1) المرجع نفسه، ص56.

(2) المرجع نفسه، ص11.

(3) انظر علي شلق، مرجع سابق، ص17.

(4) راجع حسين الخطيب الحموي الطيباني، الدرّ اللطيف في فضائل الختم الشريف، حمص، مطبعة فتى الشرق 1923، ص17.

والغاية من الطريقة النقشبندية أن يحصل للسالك مقام الإحسان نتيجة لسلوكه ومجاهداته. ومقام الإحسان هذا مقتبس من الحديث الطويل الذي رواه البخاري من أن جبريل عليه السلام سأل النبي (ص): ما الإحسان؟ قال: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»؛ فالإحسان على هذا، عمل قلبي مقارن لجميع أفعال العبد، يحوّل هذه الأفعال من مجرّد أفعال رتيبة يمارسها الإنسان لشؤون حياته، من طعام وشراب ومنكح ومسكن وملبس وصحو ومشي وغير ذلك إلى أعمال عبادية خالصة لله تعالى. إذاً، حقيقة الإحسان هي: شهود الله تعالى والحضور معه في كل شيء، بحيث لو اشتغل العبد بأخذ الدنيا وانهمك فيها وصرف جميع أوقاته في تناول لذائذها وشهواتها المباحة كان حاضراً مع الحق سبحانه وتعالى لتجلّيه في كل شيء[1].

فالأشياء عند النقشبندية هي صور التجلّيات الرحمانية على اختلاف أجناس الأشياء وأشخاصها وأنواعها. فقد روي عن الصدّيق أنه قال: «ما رأيت شيئاً إلاّ رأيت الله قبله»[2].

وركّز شيوخ هذه الطريقة على ضرورة إعداد القلب لتحويل المعاني إلى أعمال في الجوارح، أي ليكون موجّهاً للجوارح، بما فاض منه من المعاني. فإن السالك للطريق النقشبندي مطالب بأن يتوجّه بجميع قواه ومداركه ويدفع هذا المعنى البعيد عن التمثيل والتشبيه إلى القلب وتركيزه فيه بقوّة الخيال. وسندهم في التركيز على القلب قول الرسول (ص): «نحن معشر الأنبياء تنام عيوننا ولا تنام قلوبنا»[3].

ب ـ **أزياؤها وتقاليدها**: لم يتخذ النقشبنديون كبقية الطرق الصوفية زيّاً أو لوناً يميّزهم، أو أعلاماً ورايات يرفعونها في الاحتفالات، لأن طريقتهم، كما يقولون، هي طريقة الصحابة على أصلها لم تزد ولم تنقص فهي تدعو إلى العبودية التامّة ظاهراً وباطناً وتحض على العزائم وتجنّب الرقص في جميع

(1) راجع عبد القادر عطا، المرجع السابق، ص234 ـ 235.

(2) انظر عبد القادر عطا، م.ن، ص235، ص237.

(3) المرجع نفسه، ص236، 247.

الحركات والسكنات، في العادات والمعاملات، كما أنها متحرّرة من الابتداع والانحرافات والشطحات والرقص وسفاسف السماع وليس فيها كثرة الجوع وكثرة السهر، لأنها ملتزمة بآداب الشريعة[1].

وعبارتهم المشهورة «الخلوة في الجلوة» ذلك أن المريد إذا دخل السوق مثلاً وهو يذكر الله بقلبه، فإنه لا يسمع أصوات الناس. لأن ذكره قد استولى على قلبه. وهم يدعون إلى الصحبة لقول الرسول (ص): «المؤمن الذي يخالط الناس ويصبر على أذاهم خير من المؤمن الذي لم يخالط الناس» فالكامل في النقشبندية هو من يعاشر الناس ويبيع ويتزوّج ويختلط بالبشر ولا يغفل عن الله لحظة واحدة.

ويقول مؤسّس الطريقة في تفسيره للقول «الخلوة في الجلوة» أي أن يكون العبد في الظاهر مع الخلق وفي الباطن مع الحق[2].

لم تكن للنقشبنديين عادات تميزوا بها بل كانت عندهم سلسلة من الآداب العامّة راعوا تطبيقها في ما بينهم. ذلك أن هذه الطريقة كانت تهتم بكل حركات المريد وسكناته، وتتدخل في كل أحواله وأموره وحتى في أنفاسه. فقد فرضت الطريقة على المريد فيها ألاّ ينظر إلى عيوب إخوانه وعثراتهم لأنه معرّض لمثيلاتها. وعليه أن يساعد المعوزين منهم بالإنفاق عليهم قدر المستطاع وخصوصاً المريض منهم. وألاّ يزاحمهم في الإمامة في الزاوية، وألاّ يرى لنفسه عليهم فضلاً. وألاّ ينظر إليهم باحتقار ولا ينساهم من الدعاء في عباداته، وإذا ظلم أحد إخوانه فعليه أن يقف في آخر الزاوية ويكشف عن رأسه معترفاً بذنبه ويظل بهذه الحالة حتى يسمح له بالجلوس، كدليل على الصفح عما بدر منه من إساءة[3].

---

(1) راجع محمد أحمد درنيقة، الطريقة النقشبندية وأعلامها، ص22.
(2) انظر درنيقة، المرجع السابق، ص26.
(3) راجع محمد سليمان، الحديقة الندية، ص97.

كذلك فرضت الطريقة على مريديها احترام شيوخها والحفاظ على أسرارهم والمحافظة على الحشمة بحضورهم فلا يتكلّمون أو ينصرفون إلاّ بإذنهم وعلى المريدين مساعدة شيوخ الطريقة وخدمتهم والانصياع لأوامرهم[1].

أما من جهة الآداب العامّة فقد فرضت الطريقة النقشبندية على كل سالك للطريق أن يداوم على الوضوء ويكثر من الصلوات؛ الإشراق والضحى والتهجّد وملازمة الجماعة وإحياء ما بين العِشاءين (المغرب والعِشاء) بالنوافل والذكر، وإحياء ما بين الطلوعين (الفجر والشمس) بالذكر الملقّن من المشايخ.

وبعد صلاة العِشاء على المريد ألاّ يتحدّث إلاّ بالقضايا الشرعية وأن يبتعد عن كل لهو ولغو وإذا نام ينام مع الذِّكْر وعلى وضوء. وعليه القيام في أثناء الليل يتهجّد ثم يتلو الأوراد النقشبندية. فإذا كان غير متفرّغ للسلوك فعليه ألاّ ينقص وِرْدُه عن خمسة آلاف مرة. وإذا كان متجرّداً عليه بأكثر من ذلك[2].

كذلك أوصى النقشبنديون أتباعهم بعدم مخالطة المنكرين للطريقة واشترطوا عليهم ألاّ يكون طعامهم من يد تارك للصلاة أو شخص يعارض الطريقة[3].

وفرضوا على الشيخ المرشد أن يكون عالماً بالشريعة من عقائد وعبادات وأحكام[4]. أما الجاهل فلا يصلح للإرشاد. ويقول محمد أسعد صاحب زاده في هذا المجال، وهو من كبار شيوخ هذه الطريقة: «من لم يكن في

(1) راجع محمد سليمان، الحديقة الندية، ص85 ـ 86.

(2) المصدر نفسه، ص95.

(3) راجع محمد أسعد صاحب زاده، بغية الواجد في مكتوبات حضرة مولانا خالد، دمشق، مطبعة الترقي 1916، ص151 ـ 152.

(4) يلاحظ ذلك من ترجمة مشايخ الطريقة. فهم مهتمون بالتأليف والشرح والتفقه بالدين. راجع تراجم مشايخهم في كتاب محمد أحمد درنيقة، الطريقة النقشبندية وأعلامها، القسم الثاني، الصفحة 55 وما بعدها.

إحدى يديه قال الله، وفي يده الأخرى قال رسول الله، فهو في ظلمة الجهل المطبق فلا يصل إلى الحق تعالى فكيف يكون دليلاً ومرشداً لغيره»[1].

ج ـ **انتشارها**: تعتبر النقشبندية من أكثر الطرق الصوفية انتشاراً، مركزها الرئيسي في بُخارىٰ. ثم انتشرت انتشاراً واسعاً في آسيا الوسطى الإسلامية؛ التركستان والصين وماليزيا وتركيا والهند[2]. وعندما امتدت يد الإصلاح التركي إليها في مطلع القرن التاسع عشر على يد خالد النقشبندي انتشرت في بلاد الشام والعراق[3]. ويقول محمد سلمان صاحب كتاب الحديقة النديّة: «إن الشيخ خالداً نشر الطريقة في بغداد وكركوك وأربيل والسليمانية وكوى والعمادية والهكارية وماردين وديار بكر وعينتاب وحلب والشام والحرمين الشريفين»[4] وذكر يونغ أن هذه الطريقة انتشرت في فلسطين وخصوصاً في القدس[5]. وكانت أسرة المرادي الهندية قد نقلت هذه الطريقة إلى بلاد الشام بسبب العلاقات التجارية القديمة بين البلدين. ونتيجة للظروف التي عرفتها الهند في أواخر القرن الثامن عشر اندفع رجال هذه الطريقة نحو المناطق الغربية في آسيا الإسلامية ومنها بلاد الشام[6]. ويقول ضياء الدين بابا خان إن لهذه الطريقة مئات الآلاف من الأتباع في بخارى وخوارزم ونمنجن بوادي فرغانة (أوزبكستان) وهي من أكبر الطرق الصوفية في آسيا الوسطى[7]، ولها فروع في الصين والتركستان وقازان وتركية والهند وجاوه[8]. وذكر ديبون وكوبولاني أنه بالإضافة إلى الزاوية الأمّ في بُخارىٰ

(1) انظر محمد أسعد صاحب زاده، المصدر السابق، ص31.
(2) راجع دائرة المعارف الإسلامية، مج 15، ص176.
(3) المرجع نفسه، مج 15، ص187.
(4) انظر محمد بن سليمان، الحديقة النديّة في آداب الطريقة النقشبندية، ص3.
(5) F. de Jong. «The sufi orderes in palestine» in: Studia Islamica T.58. Paris (1983) p. 167 - 10.
(6) راجع يوسف نعيسة، مرجع سابق، ج2، ص410.
(7) نقلاً عن مجلة العربي عدد 254 كانون الثاني 1980، ص94.
(8) انظر دائرة المعارف الإسلامية، مج 15، ص18.

كان للطريقة أكثر من أربعين زاوية في إستانبول[1]. أما في مصر فليس للطريقة إلاّ زاوية واحدة شبه مهجورة. وفي شبه الجزيرة العربية هناك تكيّة في جدّة وأخرى في المدينة. أما التكايا الكثيرة لهذه الطريقة فهي منتشرة في سمرقند ومرو وخيوى وطشقند وهرات ولها أتباع في التركستان والصين وكوك لاند وفي غرب أفغانستان وإيران وبلوشستان وفي جنوب الهند. وإن كل هذه التكايا كانت تأتمر بكلمة الزاوية الأمّ، إلاّ أنه في الآونة الأخيرة وضعت بعض التكايا تحت الإشراف المباشر لشيوخها المؤسسين[2]. والنقشبندية هي السائدة في الشطر الشمالي الجبلي من داغستان وفي بلاد التشيشي وفي شمال أذربيجان[3].

د ـ **الطرق المتفرّعة عنها**: تفرّع عن هذه الطريقة عدّة طرق، أخذت في أغلب الأحيان أسماءها من أسماء شيوخها وأهمها: الأحرارية ـ الناجية ـ الكاسانية ـ المجددية ـ المرادية ـ المظهرية ـ الجامعية ـ الخالدية[4]. وذكر ديبون وكوبولاني أن من فروعها: السليمانية ـ العلوانية ـ البيرمية الميلامية[5].

هـ ـ **مكانتها في الدولة العثمانية**: مع أن غالبية مريدي الطرق الصوفية كانوا من الطبقات الفقيرة (ذلك أنّ سلوك طريق التصوّف يتطلب التجرّد عن الأملاك والأرزاق والأموال، وتَرْك الأهل والأصحاب) فإن الطريقة النقشبندية كانت تقبل في صفوفها أصحاب المناصب الرفيعة والأغنياء على أمل أن هؤلاء الموسرين سوف تلين قلوبهم وتتجافى عن دار الغرور وتُنيب إلى دار

(1) للتعرف على أسماء هذه التكايا راجع: Depont et Coppolani. op. cit. p. 257 - 259.

(2) انظر: Depont et Coppolani. op. cit. p.529.

(3) راجع شانتال لومرسيه كيلكوجيه «الطرق الصوفية» في شمال القوقاز «مجلة الاجتهاد» العدد 6، السنة الثانية، شتاء 1990و ص267.

(4) راجع محمد درنيقة، مرجع سابق، ص55.

(5) راجع: Depont et Coppolani. op. cit. p.529 - 532.

الخلود. ويعلّلون ذلك على لسان أحد شيوخهم محمد بن سليمان الذي يقول: «تصوّر لو أن الشيخ قال للمريد الغني اتركْ كل شيء أو بعْ كل ما تملك وتَصدَّق به على الفقراء، وإلاّ فإني لن ألقّنك الذكر، ولن تقبل في عداد السالكين، فإن هذا المريد سوف يدير ظهره وينفر لأنه سيجد الانخلاع عن كل هذه الأمور دفعة واحدة صعباً للغاية»[1].

فلا عجب إنّ رأينا أنه كان من أتباع هذه الطريقة عدد من الولاة والحكّام وكبار رجال الدين ومن التجّار الكبار[2] فالطريقة النقشبندية عبر انتشارها التدرجي نحو الشرق الإسلامي أقامت زواياها على طول طرق تجارية معيّنة[3]. وخصوصاً الطريق الذي يربط أواسط آسيا ببلاد الشام، لذلك يلاحظ أن معظم شيوخ هذه الطريقة هم من أصل غير عربي (أكراد، فرس، روم). وقد شكّل النقشبنديون عنصراً هاماً ضمن الطبقة الحاكمة في الدولة العثمانية سواء أكان ذلك في عالم العلم أو في الحكومة نفسها. ويذكر بيتر غران أنه من أوضح الفروق بين نقشبنديي سورية وتركيا انهماك الآخرين بدرجة أكبر في الشؤون العامّة وفي العلوم الدنيوية[4].

وقال ديبون وكوبولاني إن الطريقة النقشبندية ضمّت القسم الأكبر من أعيان وأكابر الإمبراطورية العثمانية[5].

وقال يوسف نعيسة إنّ هذه الطريقة هي من أهم الطرق الصوفية بسبب صلاتها برجالات السلطة العليا في إستانبول، والدعم الذي قدّموه لشيوخها[6]. ونذكر

---

(1) نقلاً عن محمد بن سليمان، مصدر سابق، ص110.
(2) راجع يوسف نعيسة، المرجع السابق، ج2، ص412.
(3) راجع بيتر غران، الأسس الاجتماعية للثقافة في دمشق، بحث مقدم إلى المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام، الجزء الثاني، ص268.
(4) انظر بيتر غران، م.ن، ص271.
(5) انظر: Depont et Coppolani. op. cit. p.530.
(6) راجع يوسف نعيسة، مرجع سابق، ج2، ص410.

على سبيل المثال أن الشيخ مراد المرادي وهو من أشهر النقشبنديين في سوريا في القرن الثامن عشر كان له تلاميذ ذوو أهمية وشأن، منهم السلطان مصطفى خان[1]، وأن السلطان محمود الثاني دعا «الشيخ محمد تلّو» وهو من نقشبنديي دمشق لزيارة إستانبول وذلك عندما كتب مقالة عن خالد النقشبندي أعجب بها السلطان[2]، كما وجّه دعوات مماثلة لغيره من النقشبنديين في دمشق لزيارة إستانبول، وما اهتمام السلطان بذلك إلاّ لضمان دعمهم له في إجراءات الإصلاح[3].

وللتدليل على مدى النفوذ الذي بلغه النقشبنديون في دمشق وغيرها في الدولة العثمانية، نذكر ما ساقه الشيخ عبد الرزاق البيطار في ترجمته للشيخ حسن بن إبراهيم البيطار، الشافعي النقشبندي الذي أمر القاضي بسجنه، فيقول: «فقامت الناس على ساق وأظهروا حال الخلاف والشقاق ورعدت رعود الفتنة، وسال سيلها. كل إنسان متقلّد بأنواع السلاح فاضطر علماء دمشق وأعيانها للتدخل وإخراجه من سجنه فأخمدوا بذلك نار الفتنة قبل اندلاعها. وكان مع نفوذ هذا الشيخ أن قابل عبد المجيد خان مرات عديدة وعرض عليه السلطان تخصيص راتب معاشي فرفض ذلك»[4].

وبعد فلا عجب إن رأينا بعد القضاء على الإنكشارية في الدولة العثمانية وحلّ زوايا البكتاشية المرتبطة بها، أن تعطى هذه الطريقة زوايا البكتاشية المنحلّة[5].

---

(1) راجع بيتر غران، المرجع السابق، ص217.

(2) المرجع نفسه، ص271.

(3) يذهب بعض المراجع إلى أن النقشبنديين كانوا يشجعون السلطان محمود الثاني ويؤيدونه في محاولاته للتخلص من الإنكشارية كجزء من إصلاحاته في الإمبراطورية العثمانية. راجع مجلة الاجتهاد العدد 4 سنة 1989 «التجديد والإصلاح في الإسلام في القرن الثاني عشر» مراجعة صلاح إبراهيم»، ص273.

(4) راجع عبد الرزاق البيطار، حلية البشر، ج1، ص465 ـ 468.

(5) راجع عبد الرؤوف سنو، المرجع السابق، ص138. أيضاً: Irèe Melikoff «L'Ordre des Bektasi après 1826 dans: Turcica. T. XV. 1983. p.155 - 156.

و ـ **شعائرها الدينية**: (الذِّكْر) ميّز النقشبنديون بين نوعين من الذكر، الجهري والخفي. فذكر الله تعالى قد يكون باللسان أو بالقلب أو بالجمع بينهما. ومن المعلوم أن شيوخ النقشبندية في المراحل الأولى للطريقة كانوا يجتمعون للذكر الجهري مع مريديهم. وإذا انفردوا كانوا يذكرون خفية، ولكن عندما جاء محمد بهاء الدين شاه نقشبند قَصَرَ ذِكر الطريقة على الذِكر الخفي، أي الذكر القلبي لأنه أعلى مراتب الذكر وأفضلها. وما تجدر الإشارة إليه أن النقشبندية يركّزون على حبس النفَس خلال عملية الذكر، لأن ذلك يساعد على جمع العزيمة وهيجان الشوق[1].

والذكر عندهم يكون بالاسم الجامع «الله» أو بِ «هو» على أن معظم مشايخهم قالوا بأن الذكر بالنفي (لا إله) والإثبات (إلاّ الله) أفيد للسالك بينما الإثبات المجرد (الله) أفيد للجذب[2]. والذكر عندهم على أنواع[3] من أشهرها: ذكر التلقين والذكر الخفي والخواجكان.

- **ذِكْر التلقين**: ويكون من الشيخ إلى المريد. وهو سرّي بالقلب من الشيخ وبالتلقي الصامت من قلب المريد، وفيه يجلس المريد على طهارة في مقابلة شيخه على ركبتيه، مغمض العينين، ويراقب بقلبه قلب الشيخ ويذكر الشيخ عندئذ (لا إله إلاّ الله) وبعدها يفتح المريد عينيه.

والتلقين بهذه الطريقة يعتبر إذناً من الشيخ للمريد بذكر الكلمة الطيبة، والذكر بالكلمة الطيبة يكون على الشكل التالي: يجعل الذاكر لسانه ملتصقاً بسقف الفم لصقاً محكماً، ويلصق الشفة العليا وبالشفة السفلى والأسنان العليا بالأسنان السفلى، ويحبس أنفاسه. وهي حالة تشبه الميت. وبعد ذلك يشرع بكلمة (لا)

(1) يذكر عبد القادر عطا، أن هناك شبهاً بين حبس النفس ورياضة اليوغا الهندية، راجع عبد القادر عطا، مرجع سابق، ص241 ـ 242.

(2) راجع محمد درنيقة، مرجع سابق، ص360.

(3) يذكر ديبون وكوبولاني سبعة أنواع للذكر عند النقشبندية راجع Depont et Coppolani. op. cit. p.524 - 525.

مبتدئاً من السرّة حتى يتحقق خروجها من القلب، ليتعرف كيف تتفرع الأفعال البدنية من فعل القلب، ويصعد بها إلى جانب الدماغ فيعرف كيف صعود الأمر أولاً إلى الدماغ ثم نزوله إلى باقي الأعضاء. فإذا وصل بكلمة (لا) إلى الدماغ مال بكلمة (إله) إلى جانب اليمين فإن النفس إلى جانب اليمين، ثم يميل بكلمة (إلا الله) إلى اليسار، والقلب إلى الجانب الأيسر ويرمي بها إلى القلب الصنوبري الشكل رمياً قوياً حتى يظهر أثرها وتظهر حرارتها على سائر الجسد. وبعد ذلك يميل الذكر بكملة (محمد رسول الله) من جانب اليسار وهو جانب القلب إلى جانب اليمين وهو جانب النفس ويأتي بها بينهما. ويقول الذاكر بعد ذلك بقلبه: «إلهي» أنت معبودي ولا سواك مقصودي[1].

- **الذكر الخفي**: ويقوم به المريد منفرداً أو في حضرة شيخه. ومن آداب هذا الذكر وما يقال فيه:
  - أن يجلس الذاكر على ركبتيه متوضئاً مستقبلاً القبلة.
  - أن يشعر بأنه مذنب مقصّر خال من الأعمال الصالحة.
  - أن يقوم برابطة الموت. وذلك باستحضار النزع للروح ورؤية ملك الموت ثم التغسيل والتكفين والصلاة عليه، ثم الدفن وسؤال القبر عن العقيدة الإيمانية وعن الرسول (ص).
  - أن يستغفر الله خمساً وعشرين مرة.
  - أن يصلّي على النبي خمساً وعشرين مرة.
  - أن يقرأ الفاتحة مرة ثم الإخلاص ثلاثاً ثم المعوذتين مرة مرة.
  - أن يتصور في قلبه معنى اسم الجلالة.
  - أن يغمض العينين ويطبق الفم ويضع اليد اليمنى بالمسبحة على القلب تحت

(1) راجع تفاصيل هذا الذكر عند عبد القادر عطا، مرجع سابق، ص240 ـ 241.

الثدي الأيسر وأن يقول القلب لا اللسان (الله، الله، . . .) مئة مرة ثم يقول بلسانه: إلهي أنت مقصودي ورضاك مطلوبي. ثم يعود إلى الذكر بهذه الطريقة حتى خمسة آلاف مرة.

- أن يعود إلى قراءة الفاتحة وسورة الإخلاص والمعوذتين بالترتيب السابق ثم يسكن قليلاً. ثم يهب الثواب إلى النبي (ص) وللمشايخ والمريدين وللمسلمين كافةً[1].

- **ختم الخواجكان**: الخواجكان كلمة فارسية تعني ذكر المشايخ. ويلجأ النقشبنديون إلى هذا النوع من الذكر لنيل الثواب عند الله أو لدفع مضرّة أو جلب منفعة وهو لا يتم إلا إذا حصل اجتماع للشيوخ والمريدين. وهو يرتكز إلى سبعة أركان:

1 ـ الخضوع والخشوع والحضور.

2 ـ قراءة الفاتحة سبع مرات عن يمين الشيخ.

3 ـ الصلاة على النبي (ص) مئة مرة.

4 ـ تلاوة سورة الانشراح تسعاً وسبعين مرة.

5 ـ تلاوة سورة الإخلاص ألف مرة ومرة.

6 ـ قراءة الفاتحة سبع مرات عن يسار الشيخ.

7 ـ الصلاة على النبي (ص) مئة مرة.

وفي هذا الذكر يهتم النقشبنديون بالعدد اهتماماً ملحوظاً فهم يحرصون على ألاّ يزيدوا ولا ينقصوا، لأن العدد في الذكر كأسنان المفتاح إذا زاد فيه سن أو نقص سن بطل عمل المفتاح[2].

(1) راجع أسعد صاحب زاده، بغية الواجد في مكتوبات مولانا خالد، ص146 ـ 147.

(2) راجع محمد درنيقة، مرجع سابق، ص39.

ومن أجل ضبط العدد في هذا الذكر استعمل النقشبنديون مئة من صغار الحصى وعشراً من كبارها. يأخذ شيخ الحلقة العشر الكبار مع إحدى وعشرين من الصغار ويوزع بقية الحصى المئة على الحاضرين. ثم يفتح الختم بدعاء مأثور عن مشايخ الطريقة[1]. ويقول الشيخ جهراً: أستغفر الله، فيستغفر الحاضرون ربهم خمساً وعشرين مرة. ثم يقول الشيخ: رابطة شريفة. فيصمت الحاضرون مدة خمس دقائق متخيّلين صورة شيخهم، ثم يوزع سبعاً من الحُصَيّات الكبار على سبعة أشخاص ممن جلسوا عن يمينه ويقول: فاتحة شريفة: فمن وصلت إليه الحصاة يقرأ الفاتحة مرة واحدة. ثم يقول الشيخ: صلوات شريفة فيصلّي الحاضرون على الرسول (ص) بعدد ما معهم من الحصى ثم يقول: ألم نشرح شريف: فيقرأ كل مريد سورة الانشراح بعدد ما معه من الحصى. ثم يوزع الشيخ قسماً من الحصيات الصغار على المريدين ويقول: إخلاص شريف فيقرأ كل مريد سورة الإخلاص بعدد ما في يده من الحصى ثم يستأنف الشيخ قوله إخلاص شريف إلى عشرة أدوار. ثم يدير الشيخ سبعاً من الحصيات الكبار على سبعة أشخاص ممن يجلسون على يساره. ثم يعود الجميع إلى الصلوات على الرسول (ص) ثم يدعو الشيخ بدعاء مأثور ويهدي ثواب الختم إلى أرواح مشايخ الطريق. ثم يقرأ أحد الحاضرين ما تيسّر من القرآن الكريم. وينهي بذلك ختم الخواجكان.

ولهذا الختم عندهم آداب منها: الوضوء ـ خلوّ المكان من الضوضاء ـ الاستغفار ـ الرابطة ـ إغماض العينين خلال الختم والذكر بالقلب ـ انتساب الحاضرين إلى الطريقة النقشبندية. لذلك فهم يحرصون على إغلاق أبواب الخلوة حتى لا يحضر أجنبي ذكرهم، على خلاف بقية الطرق، وأن يكون شيخ الحلقة

---

(1) هذ الدعاء يقولون فيه «بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيّدنا محمد إمام المتقين. المبعوث رحمه للعالمين وعلى آله وصحبه أجمعين. أللهم يا مفتح الأبواب يا مسبّب الأسباب يا مقلّب القلوب والأبصار. يا خالق الليل والنهار يا دليل المتحيّرين يا غياث المستغيثين أغثنا توكلنا عليك يا أرحم الراحمين. وأفوّض أمري إلى الله. إن الله بصير بالعباد بألف ألف لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. راجع محمد درنيقة، المرجع نفسه، ص39.

(حلقة الذكر) مأذوناً. وقد أعطى النقشبنديون هذا الختم أهمية كبيرة. واعتبروا أن كل متخلّف عنه متهاوناً بالدين لأن الختم هو أكبر نعم الله على عباده[1].

وهكذا نجد أن النقشبنديين لا يقبلون أن تجري في حلقات ذكرهم صيحات وزعقات وحركات رقص، لأن ذلك مخالف للطريقة التي ترتكز إلى حصول الاطمئنان والسكينة والوقار.

(1) للاطلاع على هذا الختم وآدابه، راجع محمد أسعد صاحب زاده، بغية الواجد في مكتوبات حضرة مولانا خالد، ص236 ـ 239.

الشاذلية

أ ـ تكوينها: تنسب هذه الطريقة إلى الشيخ علي أبي الحسن الشاذلي (593هـ ـ 656هـ/ 1196 ـ 1258)[1]. تأسست في النصف الأول من القرن الثالث

(1) الشاذلي: هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار الشريف الزرويلي ينتهي نسبه إلى سيدنا الحسن بن علي بن أبي طالب. ولد ببلاد المغرب في قرية تسمّى «غمارة» سنة 593هـ/ 1196م. وغمارة هذه قرية قريبة من مدينة سبته. درس في قريته العلوم الدينية حيث أقبل منذ صباه على العلم بجدّ وشغف بالغ حتى كان ذلك سبباً في مرض شديد أصاب عينيه. وحملته رغبة بالسفر ملحّة فانتهى به المطاف في بغداد حيث اجتمع هناك بالشيخ أبي الفتح الواسطي. ولكن هِمَّة أبي الحسن كانت تبحث عن القطب، فعاد إلى بلاد المغرب ليبحث عن هذا القطب فإذا به عند عبد السلام بن مشيش الذي كان مقامه في المغرب كمقام الشافعي في مصر. ورسم ابن مشيش حياة أبي الحسن الشاذلي في ما يستقبله من أيام. وبعد انتهاء مدة إقامته عنده، طلب إليه أن يرتحل إلى إفريقية ويسكن بلداً تسمّى شاذلة. وبعد ذلك ينتقل إلى تونس حيث سيؤتى عليه بها من السلطنة وعندها ينتقل إلى المشرق حيث يرث القطبانية. وفي تونس بدأ الشاذلي ينشر دعوته فيلتف حوله جماعة من الفضلاء ويكثر مريدوه يوماً بعد يوم. فبدأت الغيرة تدبّ في قلب ابن البراء قاضي القضاة، فأعلن الحرب عليه ودسّ به عند السلطان حيث صوّره أنه بطريقته سيصبح زعيماً شعبياً خطيراً. والأمر ليس إلا أمر وقت. فكلما مر الزمن ازداد تمكناً وشعبية فاستدعي أبو الحسن إلى قصر السلطان أبي زكريا ليحضر مع جماعة من الفقهاء في مجلس وأبقي عليه في القصر. وقد تمكّن أبو الحسن من مغادرة تونس إلى مصر وقد سبقه ابن البراء بإغارة صدر السلطان عليه حيث أخبر سلطان مصر أن هذا القادم إليكم شوّش علينا بلادنا وكذلك سيفعل في بلادكم. وعند وصوله إلى مصر ودخوله الإسكندرية أمر السلطان باعتقاله ولكنه أفرج عنه وذهب إلى الحج وعاد إلى مدينة تونس، ولكن ثورة ابن البراء لم تهدأ فسافر أبو الحسن من جديد إلى مصر ونزل إلى الإسكندرية ببرج من أبراجها كان قد حبسه عليه السلطان. وقد ذهب إلى الحج أكثر من مرة وفي آخر مرة ذهب فيها وقبل أن يصل وفي منطقة حميثرة بصحراء عيذاب وهي بين قنا والقصير في الصعيد توفي هناك ودفن، وقد أوصى بخلافته في الطريقة إلى أبي العباس المرسي. وعلى قبره أقيمت قبة عالية بفضل جود أحد سلاطين المماليك حيث يعظمه الناس ويزورونه. راجع دائرة المعارف، مج 13، ص56 ـ 57. كذلك عبد الحليم محمود. المدرسة الشاذلية الحديثة، مصر 1387هـ، ص29 ـ 49.

عشر للميلاد، واتخذت أصولها الأولى من تعاليم الشيخ عبد السلام بن مشيش. وأبي مدين التلمساني[1] وسمّيت بالشاذلية نسبة إلى الشاذلي[2] نزيل شاذلة بالقرب من مدينة تونس، حيث اختلى الشاذلي في جبل الزعفران القريب من هذه القرية يجاهد النفس في مغارة[3] في أعلى هذا الجبل، ثم انتقل إلى تونس ينشر دعوته فالتف حوله المريدون، مما دفع بقاضي المدينة ابن البراء بالدسّ عليه، ووضعه تحت إشراف السلطان، الذي ما لبث أن سمح له بمغادرة تونس مع أتباعه إلى الديار المقدسة لأداء فريضة الحج. فدخل الشاذلي وأصحابه مصر وهم في طريقهم إلى الحجاز. وبعد أداء فريضة الحج، عاد الشاذلي إلى تونس. ولكنه لم يشعر بالاطمئنان من جهة ابن البراء فعاد إلى الإسكندرية حيث نزل في أحد أبراجها. وكان بمنزلة الزاوية الأمّ لهذه الطريقة. ومن هذه الزاوية كان أبو الحسن الشاذلي ينطلق إلى المدن المصرية، فيزور دمنهور ودمياط والمنصورة والقاهرة وغيرها ويعقد حلقات الدرس والوعظ.

وفي الإسكندرية وضع الشاذلي مع تلاميذه، خصوصاً أبا العباس المرسي وابن عطاء الله الإسكندري مبادئ هذه الطريقة وتعاليمها[4] ومنها انطلقوا لتأسيس الزوايا الشاذلية في مختلف أنحاء العالم الإسلامي.

---

(1) تتلمذ أبو الحسن الشاذلي في مدينة فاس على يد اصحاب الجنيد، أحد أكابر صوفية المشرق وخاصة على يد محمد بن علي بن حرازم تلميذ أبي مدين شعيب التلمساني. راجع دائرة المعارف الإسلامية، مج 13، ص56. كذلك يقول علي شلق إن الشاذلية أسسها أبو مدين التلمساني المتوفى 1197م. راجع علي شلق، المرجع السابق، ص55.

(2) بعضهم يلفظها الشاذلي، بضم الذال ويعطيها معنًى فلسفياً فيقول إن الشاذلي هو المنفرد لخدمتي ومحبتي (أي خدمة الله ومحبته) راجع عبد الحليم محمود، المرجع السابق، ص64.

(3) يقدّم عبد الحليم محمود وصفاً لهذه المغارة فهي كناية عن عدة طبقات، تتسع في البداية وتضيق في النهاية حيث تتسع في بدايتها لمجموعة من الناس فينزل بها الإنسان فيصل إلى مكان يتسع لأفراد قليلين وينزل من هذا المكان من جديد حتى يصل إلى المكان الأخير الذي لا يتسع إلا لشخص واحد. راجع عبد الحليم محمود، المدرسة الشاذلية الحديثة، ص50.

(4) راجع محمد أحمد درنيقة، الطريقة الشاذلية وأعلامها، بيروت 1990، ص16 ـ 18.

وتتلخص تعاليم الطريقة في اصول خمسة هي: تقوى الله سرّاً وعلناً ـ اتباع السنة قولاً وعملاً ـ الإعراض عن الخلق إقبالاً وإدباراً ـ الرضى عن الله في القليل والكثير ـ الرجوع إلى الله تعالى في السرّاء والضرّاء[1].

وفرضت الطريقة مجموعة من الآداب العامّة في العلاقات، بين المريد والشيخ وبين المريدين أنفسهم. فآداب المريد مع شيخه خمسة: ـ اتباع الأمر وإن ظهر له خلافه ـ واجتناب النهي وإن كان فيه حتفه ـ وحفظ حرمته غائباً وحاضراً ـ والقيام بحقوقه حسب الإمكان بلا تقصير ـ وعزل علمه ورياسته إلاّ ما يوافق ذلك من شيخه. وآداب المريد مع إخوانه خمسة: حسن المعاملة ـ بذل النصيحة ـ صدق المحبة (وعلامتها المبادرة إلى مصالحة أخيه إذا أغضبه) ـ وبذل المعونة له في كل ضرورة ـ ودوام المواصلة. وشروط الشيخ الذي يلقي المريدُ نفسَه إليه خمسة: ـ علم صحيح ـ ذوق صريح ـ همّة عالية ـ وحالة مرضية ـ وبصيرة نافذة[2].

ويعتقد أصحاب هذه الطريقة أنهم مختصون بثلاثة أشياء هي: أنهم جميعاً مثبتون في اللوح المحفوظ، أي أنهم منذ الأزل قد قدّر لهم سلوك هذه الطريقة. وأنّ سُكْر الفناء عندهم يعقبه الصحو؛ أي أن السكر لا يستمر معهم فيمنعهم عن مزاولة أعمالهم في الحياة، وأن القطب في كل العصور هو واحد منهم[3].

وكان أتباع هذه الطريقة من أشد الناس حثاً على العمل بعكس ما يتبادر إلى أذهان الكثيرين عندما يقال فلان زاهد أو شيخ من مشايخ الطرق الصوفية من أن هذا الإنسان لا يقوم بعمل أو حرفة. فالشاذلي يقول: «ليس هذا الطريق

(1) راجع مصطفى نجا، كشف الأسرار لتنوير الأبصار، بيروت 1309هـ، ص32. أيضاً دائرة المعارف الإسلامية، مج 13، ص58.

(2) راجع مصطفى نجا، المصدر نفسه، ص33 ـ 34.

(3) دائرة المعارف الإسلامية، مج 13، ص59.

بالرهبانية ولا بأكل النخالة والشعير وإنما هو بالصبر على الأوامر واليقين في الهداية. عليكم بالسبب وليجعل أحدكم مكوكه سُبْحته، أو تحريك أصابعه في الحياكة سبحته»[1] والشاذلي نفسه كان يعمل في الحَرْث والغَرْس والحصاد على نطاق واسع يستدل على ذلك من خطاب له إلى أحد أصدقائه يحدّثه فيه عن سبب تأخيره في السفر فيقول: «وسبب الإمساك عن السفر في العادة» فزرعٌ لنا يُدرَس، قد حُرِث لنا في ثلاثة مواضع...»[2].

وقد حث الشاذلي أتباعه على العمل وتعاطي الأسباب. وكان يكره المتعطل والذي يسأل الناس[3]. لذلك لم يأمر أحداً بترك حرفته أو تجارته. بل كان يعرّفه مراحل الطريق ومدارج التسليك إلى جانب المحافظة على المهنة والحرفة، فكان من تلاميذه الصابوني والزيتوني والخيّاط والسكّاف... فالشاذلية لا يعرفون هجر الأعمال للانصراف إلى العبادة. على أن إباحة المشايخ الشاذلية للمكاسب من حرف وزراعة وتجارة وغير ذلك من الأعمال يجب أن تقترن دائماً بتقصّي المريدين لوجه الحلال في أعمالهم وحسم الأطماع ومساعدة الفقراء والمحتاجين[4]. فالتسوّل مذموم عند الشاذلية. ويروى أنهم كانوا لا يقبلون عون الحكومة لأماكن اجتماعاتهم[5].

ب ـ **أزياؤها وتقاليدها:** حث الشاذلي أتباعه على لبس الملابس النظيفة والجديدة. ودعاهم إلى الإعراض عن لبس المرقعات والأسمال البالية وغير

(1) راجع فاطمة اليشرطية، رحلة إلى الحق في مناقب حضرة والدي وشيخي القطب الغوث الأكبر، بيروت 1373هـ، ص81.

(2) راجع عبد الحليم محمود، المدرسة الشاذلية الجديدة وإمامها أبو الحسن الشاذلي، ص84 و71.

(3) راجع فاطمة اليشرطية، رحلة إلى الحق، ص268.

(4) المصدر نفسه، ص268.

(5) أنظر دائرة المعارف الإسلامية، مج 13، ص58.

ذلك من الأزياء التي اختص بها الصوفية والزهاد[1]. فكان هو نفسه يرتدي الثياب النظيفة والجديدة، ويأخذ زينته عند كل مسجد وقد سار، تلاميذه على نهجه في ارتداء الملابس الثمينة والنظيفة، وفي الاهتمام بمظهرهم. ويذكر أن الشيخ خوجلي بن عبد الرحمن بن إبراهيم المتوفى سنة 1155هـ كان من أخلاقه تمسّكه بالكتاب والسنة ومتابعة السادة الشاذلية في أقوالهم وأفعالهم حيث كان يتعمّم بالشيشان الفاخرة وينتعل بالصرموجة ويتبخر بالعود الهندي ويتعطّر ويجعل الزباد الحبشي في لحيته وثيابه وكان يفعل ذلك اقتداء بالشيخ أبي الحسن الشاذلي، وإظهاراً لنعمة الله عليه. ويحمد الله على ذلك... وقيل له إن القادرية إنما يلبسون الجُبَب والمرقعات فقال: «ثيابي تقول للخلق أنا غنيّة عنكم وثيابهم تقول أنا فقيرة لكم[2]. وروي عن الشاذلي، مؤسس الطريقة، أنه كان يتحدّث في أحد المساجد عن الزهد وعليه ثياب حسنة وبردة يمانية فدنا منه فقير وقال له: «ما عُبِدَ اللهُ بمثل هذه الثياب التي عليك. فأمسك الشاذلي بملابس الفقير وقال له ولا عُبِدَ اللهُ بمثل هذه الثياب. ثيابي تقول أنا غني عنكم فلا تعطوني وثيابك تقول أنا فقير إليكم فاعطوني».

وليس القصد من ذلك العيب على من لبس زيّ الفقراء. ولكن القصد أنه لا يطلب من الشاذلي الذي يستطيع أن يلبس الثياب الجديدة والنظيفة أن يرتدي ثياب الفقراء[3].

يستدل من ذلك أن الشاذلية لم تفرض على أتباعها زياً يميزهم كبقية الطرق الصوفية، وإن كان اللون الأبيض والعمائم هو ما أُثر عنهم لبسه. فقد ذكرت

---

(1) يقول مصطفى نجا في كتاب كشف الأسرار لتنوير الأبصار: ومن طريقة الشاذلي الإعراض عن لبس الزيّ والمرقعات. لأن هذا اللباس ينادي على صاحبه أنا فقير فأعطوني شيئاً وينادي على سر الفقير بالإفشاء فمن لبس الزيّ فقد ادّعى. راجع ص22.

(2) راجع دائرة المعارف الإسلامية، مج 13، ص60.

(3) راجع محمد درنيقة، الطريقة الشاذلية، ص30.

فاطمة اليشرطية في تعداد مناقب والدها الشيخ علي نور الدين اليشرطي صاحب الطريقة اليشرطية التي هي إحدى فروع الشاذلية، أن زاوية ترشيحا القريبة من عكا لم تعد تستطيع أن تستوعب أتباع والدها، فكانوا ينصبون خيامهم في البرية وفوق الهضاب وكان البعض منهم يرتدون الثياب البيضاء ويضعون على رؤوسهم العمائم ويسيرون جماعات وهم يردّدون (ألله، ألله، مولانا، لا إله إلا الله)[1].

وقد كان للشاذلية أعلامها وبيارقها التي ترفعها في الاحتفالات والمناسبات الدينية. ولكنها لم تكن من لون واحد. فقد ذكر علي مبارك في خططه التوفيقية أن أعلام الشاذلية كانت ذات ألوان مختلفة[2]. وقد روي أن الشاذلي كان يقيم الذِّكْر في كل مكان حلّ به، فإذا انتقل من قرية إلى أخرى تبعه جمع غفير من مريديه الذين يضربون الكاسات (أسطوانات معدنية) وينشرون الأعلام لتنبيه أهالي المنطقة إلى أن موعد الذكر قد حان[3].

ومن عادة أتباع هذه الطريقة شرب الماء البارد وذلك تقليداً لشيخهم أبي الحسن الشاذلي الذي حث أتباعه على شرب الماء البارد: «برّد الماء فإنك إن شربت الماء الساخن وقلت الحمد لله قلتها بكزازة وإذا شربت الماء البارد وقلت الحمد لله استجاب كل عضو فيك بالحمد لله»[4].

وقد حث الشاذلي أتباعه على تناول الطعام الجيّد منبهاً إلى ما يحمله الجوع[5] من إضعاف للهمم وشلّ للجوارح وأداء للعبادات والمعاملات

(1) انظر فاطمة اليشرطبة، رحلة إلى الحق، ص68 كذلك 140.

(2) انظر علي مبارك، الخطط التوفيقية الجديدة، ج3، ص130.

(3) راجع محمد درنيقة، الطريقة الشاذلية، ص49.

(4) راجع محمد درنيقة، الطريقة الشاذلية، ص31.

(5) الجوع كان من أركان الطريق عند بعض الطرق الصوفية حيث كانوا يلجأون إلى رياضة الجوع والاقتصار على نوع من الأطعمة الخشنة لفترة زمنية تطول أو تقصر حتى تنحل أجسامهم وتصفّر وجوههم وتدق أطرافهم وتضعف شهواتهم وتخمد غرائزهم وبذلك تحقّق روح الانتصار على الجسد فينفتح الذهن ويصفو القلب وتقوى البصيرة، فينطلق المريد إلى التهجّد والمناجاة، راجع محمد درنيقة، الطريقة الشاذلية، ص31.

على أن يتلزموا الشرع في ما يتعلّق بالجوع والتخمة فالتخمة تؤدّي إلى الكسل وبلادة الذهن. والجوع الشديد يضرّ بالجسم ويفقده القدرة على القيام بالفرائض. وقد أُثِر عن أبي العباس المرسي وهو من كبار أهل هذه الطريقة أنه كان يأكل السَّمَك والعسل والقطائف واللحم، ولا يحرم نفسه من الطيّبات طالما أتت من طريق حلال لا شبهة فيه[1].

ويقول الشيخ مصطفى نجا مفتي بيروت وهو من أعضاء هذه الطريقة: «كان الشاذلي لا ينهى عن أكل الطعام الطيّب والنوم على الفراش الليّن لأن الله لا يعذب على راحة يصحبها التواضع والشكر ولكن يعذب على تعب يصحبه السخط والكِبْر»[2].

ج ـ **انتشارها**: مما لا شك فيه أن الجماعة الأولى من أتباع الطريقة الشاذلية تألفت في تونس، ثم انتقلت إلى مصر حيث توفي المؤسس وبقي خليفته أبو العباس المرسي مقيماً في الإسكندرية ستاً وثلاثين سنة ما رأى خلالها وَجْهَ واليها، ولا أرسل إليه، ولم يضع حجراً على حجر[3].

وذكر علي مبارك في خططه التوفيقية أن في مصر عدداً من الجوامع التي تحمل أسماء لتلاميذ الشاذلي والتي كان أكثر روّادها من المغاربة[4]. على أنه من الثابت أن أتباع الطريقة الشاذلية كانوا ينتشرون في غرب مصر وبخاصة الجزائر وتونس[5].

ويقول محمد درنيقة إن هذه الطريقة انتشرت من مصر إلى سورية فالمشرق والمغرب العربيين حتى الأندلس[6].

---

(1) المرجع نفسه، ص31.

(2) أنظر مصطفى نجا، المصدر السابق، ص21 ـ 22.

(3) انظر دائرة المعارف الإسلامية، مج 13، ص59.

(4) مثل «جامع أبو العباس المرسي، وياقوت العرشي وتاج الدين بن عطاء الله الإسكندراني» راجع علي مبارك، الخطط التوفيقية الجديدة، الجزء 7، ص69.

(5) راجع دائرة المعارف الإسلامية، مادة «شاذلي» مج 13، ص60.

(6) أنظر محمد درنيقة، الطريقة الشاذلية وأعلامها، ص65.

وذكر شريف الأمين في معجم الفرق الإسلامية أن هذه الطريقة لا تزال منتشرة في المغرب، مراكش وتونس بنوع خاصّ، ولها أتباع في فلسطين ولبنان وإفريقيا السوداء وأن آخر شيخ لهذه الطريقة في لبنان هو الهادي اليشرطي الذي توفي في بيروت منذ سنوات قليلة[1]. فهذه الطريقة كما يبدو تتوزع في المغرب وسورية بشكل أساسي[2]. وتحدّث يونغ عن انتشار هذه الطريقة وفروعها في فلسطين[3].

وذكر بعضُ المصادر أن الشاذلي وصل إلى جزيرة العرب في سنة 656هـ وله زاوية في مخا في اليمن (زاوية علي بن عمر القرشي)[4].

وأضافت هذه المصادر أن الطريقة انتشرت في القرن التاسع عشر انتشاراً واسعاً في الجزائر بجهود شخص يسمّى «سي ميسوم» حيث امتد سلطانه على القسم الأكبر من تل وهران والقسم الغربي من بلاد الجزائر بأسره، وكان له خلفاء في مستغانم ومسكرة ورليزان وندرومة ووهران وتلمسان وعند وفاته اشتغل هؤلاء الخلفاء بأمر أنفسهم[5].

ويذكر ديبون وكوبولاني أن عدد أتباع الطريقة في الجزائر وقِسَّنطينة كان حوالى خمسة عشر ألفاً. وأن عدد زواياها كان إحدى عشرة زاوية[6]. وبوصول الشيخ محمد ظافر المدني والشيخ محمود أبي الشامات وهما من شيوخ الطريقة إلى إستانبول أخذت الطريقة مركزاً لها في المدينة. وكان محمد المدني شيخاً لزاويتها في إستانبول[7].

---

(1) انظر شريف الأمين، معجم الفرق الإسلامية، ص141.
(2) راجع دائرة المعارف الإسلامية، مادة «طريقة» مج 15، ص176.
(3) راجع: F. de Jong: «The Sufi Orders in Palestine» op. cit. p. 158 - 167.
(4) انظر دائرة المعارف الإسلامية، مج 13، ص60.
(5) دائرة المعارف الإسلامية، مادة «شاذلي» مج 13، ص62.
(6) راجع Depont et Coppolani. op. cit. p.454.
(7) انظر محمد درنيقة، الطريقة الشاذلية، ص178.

وأكد محمد مكين[1] انتشار الطريقة الشاذلية في سيلان فقال: «في سيلان طرق صوفية متعددة أشهرها الشاذلية والقادرية والعلوية»[2] ما يؤكد وصول هذه الطريقة إلى غربي آسيا.

وإضافة إلى ذلك ذكر علي شلق أن للطريقة فروعها في جزر القُمر ورومانيا وبلاد النوبة[3].

د ـ **الطرق المتفرعة عنها**: تعتبر الشاذلية من أكثر الطرق الصوفية تفريعاً. ففي مصر حيث لقيت هذه الطريقة إقبالاً عظيماً حتى أن مدينة كفر الشيخ الحالية كانت تعرف باسم «الشيخ طلحة التلمساني الشاذلي» صاحب الضريح الذي أقيم عليه مسجد بتلك المدينة. وتفرعت هذه الطريقة إلى عدة فروع هي:

القاسمية ـ المدنية ـ السلامية ـ القاوقجية ـ الفيضية ـ الإدريسية ـ الجوهرية ـ الوفائية ـ العزمية ـ الحامدية ـ المحمدية ـ الهاشمية. وهي تحمل أسماء مشاهير مشايخها والمجددين فيها[4]. وفضلاً عن هذه الفروع في مصر يضيف علي شلق أسماء طرق أخرى منها: البكرية الخواطرية ـ المكية ـ السمانية ـ العفيفية ـ العروسية ـ الحندوشية[5]. وقد ذكر توفيق الطويل أربعة عشر فرعاً للطريقة الشاذلية[6]. وذكر أبو الوفا التفتازاني عشرة فروع لها في مصر وغيرها[7].

---

(1) محمد مكين هو أحد كبار الباحثين في سيلان ورئيس الجمعية الإسلامية في جامعة لندن تعمّق بدراسة التصوّف في العالم الإسلامي والطرق الصوفية وقدّم رسالة إلى جامعة لندن عن الطريقة الشاذلية وأثرها في تطوّر المجتمع الإسلامي. راجع سميح الزين، مرجع سابق، ص548.

(2) راجع سميح الزين، م. ن، ص549.

(3) راجع علي شلق، مرجع سابق، ص55.

(4) راجع محمد درنيقة، الشاذلية، ص65.

(5) انظر علي شلق، مرجع سابق، ص55.

(6) راجع توفيق الطويل، مرجع سابق، ج1، ص77 ـ 78.

(7) راجع أبا الوفا التفتازاني، الطرق الصوفية في مصر، ص80 ـ 81.

ومن فروع الطريقة الشاذلية في المغرب: الغازية ـ الحبيبية ـ الكرزازية ـ الناصرية ـ الشيخية ـ السهيلية ـ اليوسفية ـ الزروقية ـ الزيانية ـ الجزولية.

والجزولية لها فروع هي: الدرقاوية ـ الحمادشة ـ العيسوية ـ الشرقاوية ـ الطيبية.

والحمادشة لها فروع هي: الدغوغية ـ الصداقية ـ الرياحية ـ القاسمية.

والدرقاوية لها فروع هي: البوزيدية ـ الكتانية ـ الخرافية ـ العلوية ـ الدسوقية ـ البرهانية. والناصرية لها فرع واحد هو الشبية[1].

ومن فروعها في سوريا: الوفائية ـ السفرجلانية ـ الأويسية ـ الهاشمية ـ التلمسانية ـ الصاوية ـ الدرديرية ـ اليشرطية[2].

هـ ـ **مكانتها في الدولة العثمانية:** برزت أهمية الطريقة الشاذلية في الدولة العثمانية بوصول عدد من شيوخها إلى إستانبول حيث كان السلطان عبد الحميد الثاني شاذلياً يستدل على ذلك من رسالته إلى شيخه محمود أبي الشامات[3]. وتروي فاطمة اليشرطية أن علي رضا باشا كاتب المابين الهمايوني هو الذي أجاز السلطان عبد الحميد الثاني بأوراد الطريقة الشاذلية اليشرطية. وأن الشيخ علي نور الدين اليشرطي هو الذي أمر محموداً أبا الشامات بالسفر إلى إستانبول لعمل يختص بأمر الزاوية في عكا. وأن علي رضا باشا رأى في منامه الشيخ علي نور الدين اليشرطي الذي قال له: إننا أرسلنا إليك الشيخ محموداً وهو مسافر في الباخرة الفلانية وسيصل غداً فيجب عليك أن تخف لاستقباله وتنزله في بيتك. وهكذا كان. وبوجود الشيخ محمود أبي الشامات في بيت علي رضا دخل في الطريقة الشاذلية

(1) راجع علي شلق، المرجع السابق، ص52 ـ 58.

(2) انظر يوسف نعيسة، المرجع السابق، ج2، ص433.

(3) راجع نص هذه الرسالة عند حسان حلاق، موقف الدولة العثمانية من الحركة الصهيونية، ص361 ـ 362 والملحق رقم (6) ص414 ـ 413.

جماعات من الوزراء والكبراء في الدولة العثمانية. وقد ساعد دخولهم على سرعة انتشار الطريقة الشاذلية في الأقطار الإسلامية[1].

وذكرت أيضاً أن الشيخ نور الدين اليشرطي قال عن الشيخ ظافر المدني نجل شيخه: «لقد جعلناه يجالس الملوك وقعدنا في عكا» وقالت إن السلطان عبد الحميد كان قد طلب من والدها أن يكون شيخ السلطان في القسطنطينية فرفض ذلك فكان الشيخ ظافر نجل شيخ والدي، وقال عنه: لو جاء إلى عكا أخرج لملاقاته من عكا إلى حيفا مشياً على الأقدام حافياً مكشوف الرأس[2].

وذكر محمد درنيقة في ترجمته للشيخ ظافر المدني: «استقر شيخًا» لزاوية الشاذلية في القسطنطينية وكان وثيق الصلة بالسلطان عبد الحميد الثاني[3] وفي ترجمته لسيرة الشيخ محمود أبي الشامات ذكر أن من تلاميذه السلطان عبد الحميد الثاني وقال إن السلطان أسهم في بناء زاوية الشاذلية في إستانبول. وأنفق ما يقدّر بـ (165488) قرشاً عثمانياً على تعمير الزاوية الشاذلية الكائنة في (يشيل طلومبة) بدار الخلافة. وأكمل بناء زاوية للشاذلية بجوار قصر يلدز السلطاني وأنفق على فرشها[4] وأمر ببناء زاوية للشيخ محمود أبي الشامات في دمشق[5].

---

(1) راجع فاطمة اليشرطبة، مواهب الحق، ص26 ـ 28.

(2) راجع فاطمة اليشرطية، نفحات الحق، ص224 ـ 225.

(3) راجع محمد درنيقة، الطريقة الشاذلية، ص178. وذكرت ثمرات الفنون أن الشيخ حمزة أفندي ظافر المدني وصل إلى الآستانة ونزل ضيفاً على السلطان عبد الحميد الثاني الذي يرضي أهالي ليبيا ضد الفرنسيين. ثمرات الفنون، السنة التاسعة 17 تشرين الأول 1887، ص 450.

(4) المرجع نفسه، ص 178.

(5) هي زاوية حديثة العهد بنيت سنة 1301هـ بإيعاز من السلطان عبد الحميد الثاني للشيخ محمود أبي الشامات في منطقة القنوات إلى الغرب من جامع السنانية وهي مسجد جميل له قبة عالية ضخمة على بابه طغراء السلطان عبد الحميد وفي الحائطين الجنوبي والشرقي زخارف من الفسيفساء القديمة وفي مكان آخر من المسجد ضريح الشيخ محمود وفيه تقام الأذكار الشاذلية. راجع أكرم حسن العلبي، خطط دمشق من 400هـ ـ 1400هـ، دار الطباع، دمشق 1989، ص413.

ونقل أن الشيخ يوسف بن إسماعيل النبهاني وهو من أتباع الطريقة درس في معهد القضاة في إستانبول[1].

ونقلت فاطمة اليشرطية نص رسالة من والدها إلى توفيق بك أمين سرّ خزنة السلطان عبد الحميد الذي كان شاذلياً[2].

ومن جهة أخرى فقد ذكر بعض مترجمي سيرة الشيخ علي نور الدين اليشرطي وأتباعه أنهم قد خرجوا عن الشريعة وقاموا بأعمال مخلّة بالدين. فقال الشيخ عبد الرزاق البيطار في حلية البشر: «لم يزل بعض أهل هذه الطريقة يفتخرون بمخالفة الشريعة الغرّاء. وبترك كل مأمور به وبفعل ما يوصل فعله إلى كل شقاء ويقولون بأن الشريعة حجاب وفعل المنكرات موصل إلى رب الأرباب.. وأكلوا الحرام وانهمكوا في المنكرات واعتقدوا بأنفسهم أنهم صوفية الزمان، وأن سواهم قد ألبس نفسه ثياب الحرمان»[3]، فاعتقلته الدولة العثمانية بأمر من والي دمشق رشدي باشا هو وبعض أتباعه ونفتهم إلى جزيرة رودس وذلك لمدة ثلاث سنوات. ثم أفرج عنه بتوسّط من الأمير عبد القادر الجزائري. ثم عادوا إلى سيرتهم الأولى فهدّدوهم بالنفي إلى فزان. ولنا عودة إلى ذلك عند الحديث عن تأثير الطرق الصوفية.

و ـ **شعائرها الدينية**: للذكر أهمية كبيرة عند الشاذلية، فقد اعتبروه باب الخيرات، والعمدة في طريق الله، والأصل الجامع وصقّال القلوب. وهو في رأي الشاذلي يخلّص من عذاب الله في الدنيا والآخرة، لأنه الباب الرئيسي للترقي في الدرجات، وقطع عقبات الطريق للوصول إلى الفتوح والإلهام[4].

---

(1) انظر محمد درنيقة، الشاذلية، ص194.

(2) راجع نص هذه الرسالة في الملحق رقم (7) من هذه الدراسة.

(3) راجع عبد الرزاق البيطار، حلية البشر، ج2، ص166 ـ 167. أيضاً الشطي، أعيان دمشق، ص132 ـ 133.

(4) راجع عبد الحليم محمود، المدرسة الشاذلية الحديثة، ص109.

ويقول الشيخ علي اليشرطي: «الذكر يغسل جميع المخالفات. أذكروا الله بالتوحيد يذكركم بالتأييد. أذكروا الله بالشكر يذكركم بالمزيد. أذكروه بالطاعة يذكركم بالنعمة، أذكروه بالمحبة يذكركم بالقرب»[1].

وكان الشاذلي يطلب من المريد أن يداوم على الذكر حتى لا يدخل الشيطان إلى قلبه، فالذكر والشيطان يتنافسان للدخول إلى قلب المريد. فإن دخل الذِّكْر طرد الشيطان والعكس بالعكس[2].

ولقد ألف الشاذلي ما يزيد عن اثنين وعشرين حزباً أو وِرداً في التوسّل والتلطّف والتحصّن والاستغفار. ولأتباعه اعتقاد كبير في هذه الأحزاب حيث يؤمنون بأن لها تأثيراً خارقاً للعادة ويحكى عن أبي الحسن الشاذلي أنه قال عن حزب البحر لو ذكر حزبي في بغداد لما أخذت»[3].

والذكر عند الشاذلية على أنواع هي: الذكر باللسان وهو ذكر العوامّ الذين يذكرون الله خوفاً من ناره وطمعاً في جنته ورغبة في ثوابه. وذكر بالقلب وهو ذكر الخواصّ. وذكر بالروح وهو ذكر خواصّ الخواصّ وهي مرتبة الإحسان[4].

وقد نصح الشاذلي أتباعه من أجل جلاء قلوبهم وتفريج همومهم، وإزالة كروبهم، ومحو ذنوبهم ودفع الأذى عنهم، أن يكثروا من قول: «سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم، لا إلٰه إلا هو». وطلب الشاذلي من خواصّ المريدين أن يذكروا بلفظ الجلالة مفرداً» (الله) لأنه سلطان الأسماء. وفضل الذكر بكلمة الإخلاص (لا إلٰه إلا الله) لأنها أصدق الأقوال عند الله تعالى[5].

(1) انظر فاطمة اليشرطية، نفحات الحق في الأنفاس العلية اليشرطية الشاذلية، ط2 1978 (د.م) ص119.

(2) راجع عبد الوهاب الشعراني، الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ص122 ـ 123.

(3) دائرة المعارف الإسلامية، مادة «شاذلي» مج 13، ص58.

(4) انظر محمد درنيقة، الطريقة الشاذلية، ص46 ـ 47.

(5) راجع محمد درنيقة، الطريقة الشاذلية، ص48.

والذكر عند الشاذلية جهري لأنه ضروري لتيقظ الأعضاء من الغفلة وهو ليس له وقت محدّد؛ يمكن أن يكون فردياً ويمكن أن يكون جماعياً (الحضرة). ومن العادة أن يقام ليلة الاثنين والجمعة عقب صلاتي العشاء أو الصبح. وكان لكل زاوية شيخها الذي يعيّن بدوره مقدّماً على الزاوية ويشترط فيه أن يكون عالماً فاضلاً طلق اللسان. كما كان للزاوية نقيبها وإمامها والواعظ فيها والمدرّس والمنشدون والمقرئ[1].

أما طريقتهم في الذكر في مجالسهم فكانت تتم على الشكل التالي:

بعد الصلاة ينهض الأتباع ويتحلّقون ويدخل المقدم إلى داخل الحلقة. ثم يستغفرون الله. بعدها تبدأ الصلاة على النبيّ (ص) الصلاة الإبراهيمية يضاف إليها بعض العبارات. ويبدأ التمايل حيث تصطدم الأكتاف بعضها ببعض ثم عند الانتهاء من هذه الصلاة يبدأون بكلمة التوحيد وببعض أسماء الله الحسنى (ألله ـ هو ـ حيّ ـ حق) والمقدّم يتمايل داخل الحلقة ويقفز في بعض المرات. ويرافقهم بحركة تشبه التصفيق من أجل الإيقاع في التمايل. وهم يتمايلون شمالاً ويميناً وإلى الأمام وإلى الوراء. وعادة يردّدون هذه الكلمات مئة مرة. وعندما يريد المقدّم أن يختم الحضرة يرفع يده إلى فوق ويقول (محمد رسول الله) بمعنى الختام. وعندها يجلس الذاكرون[2].

بعد ذلك تبدأ تلاوة المسبّعات[3] وبعدها يتلون صلاة ابن مشيش التي سمّاها الشاذلي صلاة الفتح. ويهدون ما تحصّل منهم من ذكر ودعاء إلى النبي ومشايخهم في الطريقة الشاذلية[4].

(1) انظر يوسف نعيسة، مرجع سابق، ج2، ص431.
(2) راجع فاطمة اليشرطية، نفحات الحق، ص189. ورحلة إلى الحق، ط3، ص162 ـ 165.
(3) المسبعات سور من القرآن تتلى الواحدة سبع مرات.
(4) راجع فاطمة اليشرطية، رحلة إلى الحق، ص242.

ويلحق بالحضرة هذه مجالس السماع حيث يقوم المنشدون بإنشاد المدائح النبوية والاستغاثات الإلهية وما يلحق ذلك من وجد وتواجد[1].

وقد أضاف أتباع الشاذلي إلى صلاة الفتح بعض السور القرآنية وأطلقوا عليها اسم الوظيفة الشاذلية أو الورد الكبير. وفرضوا على مريديهم قراءتها عقب صلاة العشاء والصبح. واعتبروا أن المريد لا يترقى في المقامات والأحوال بدون تلاوتها، لذلك حرصوا على تلاوتها، منفردين ومجتمعين. ونصّ الوظيفة هو التالي:

اللهم صلِّ على من منه انشقت الأسرار وانفلقت الأنوار وفيه ارتقت الحقائق، وتنزلت علوم آدم فأعجز الخلائق، وله تضاءلت الفهوم فلم يدركه منا سابق ولا لاحق، فرياض الملكوت بزهر جماله مونقه. وحياض الجبروت بفيض أنواره متدفقة. ولا شيء إلا وهو به منوط، إذ لولا الواسطة لذهب كما قيل الموسوط. صلاة تليق بك منك إليه كما هو أهله. اللهم آته سرّك الجامع الدالّ عليك وحجابك الأعظم القائم لك بين يديك. اللهم ألحقني بنَسبَهِ وحققني بحَسَبِه. وعرّفني إياه معرفة أسلَمُ بها من موارد الجهل وأكرع بها من موارد الفضل. واحملني على سبيله إلى حضرتك، حملاً محفوفاً بنُصرتك. واقذف بي على الباطل فأدفعه. وزُجّ بي في بحار الأحدية وانشلني من أوحال التوحيد وأغرقني في عين بحر الوحدة حتى لا أرى ولا أسمع ولا أجد ولا أحسّ إلا بها. واجعل اللهم الحجاب الأعظم حياة روحي، وروحه سرّ حقيقتي وحقيقته، جامع عوالمي بتحقيق الحق الأول، يا أول يا آخر، يا ظاهر يا باطن، إسمع ندائي بما سمعت به نداءَ عبدك زكريا، وانصرني بكَ لكَ، وأيدني بك لك، واجمع بين وبينك وصِلْ بيني وبين غيرك. ألله، ألله. إن الذي فرض عليك القرآن لرادّك إلى معاد. ربنا آتنا من لدنك رحمةً وهَبْ لنا من أمرنا رشدا. اللهم صلِّ وسلّم على

(1) راجع محمد درنيقة، الطريقة الشاذلية، ص50.

سيدنا محمد عبدك ونبيك ورسولك النبي الأمّيّ وعلى آله وصحبه عدد الشَّفْع والوِتْر، وعدد كلمات ربنا التامّات المباركات سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين[1].

ومما تجدر الإشارة إليه أن لفروع الطريقة الشاذلية اختلافات في مجالس «الحضرة» عمّا ذكر من قبل.

فالطريقة السلامية الشاذلية في مصر مثلاً تحبّذ ضرب الدف ـ البندير ـ عقب الأذكار أو قبلها مصحوباً بقصائد لصاحب الطريقة، ولكنه محرّم التحريم كله في أثناء الذكر. لأن المعنى المقصود من الدف هو حالة ترويحية للنفس خوفاً من الملل في الذكر لا أكثر ولا أقل[2].

وأما العيسوية التي هي إحدى الفروع الشاذلية وتنسب إلى شيخ من أهل المغرب يقال له سيدي محمد بن عيسى، وطريقتهم في الذكر أنهم يجلسون قبالة بعضهم صفين ويقولون كلاماً معوجّاً بلغتهم بنغم وطريقة مشوا عليها وبين أيديهم طبول ودفوف يضربون عليها على النغم ضرباً شديداً مع ارتفاع أصواتهم. وتقف جماعة أخرى قبالة الذين يضربون بالدفوف فيضعون أكتافهم في أكتاف بعض لا يخرج واحد عن الآخر ويتلوّون وينتصبون ويرتفعون وينخفضون ويضربون الأرض بأرجلهم كل ذلك مع الحركة العنيفة والقوّة الزائدة بحيث لا يقوم هذا المقام إلا كل من عرف بالقوّة وهذه الحركات والإيقاعات على نمط الضرب بالدفوف، فيقع بالمسجد دويّ عظيم من هؤلاء[3].

---

(1) راجع مصطفى نجا، كشف الأسرار لتنوير الأبصار، ص7 ـ 8.

(2) راجع مجلة الإسلام والتصوّف، السنة الأولى العدد العاشر أول مارس 1959، ص81.

(3) راجع الجبرتي، مصدر سابق، ج3، ص41.

القادرية

أ ـ **تكوينها**: تنسب هذه الطريقة إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني (470هـ/ 1077 ـ 561هـ/ 1165م)[1] الذي يعود بنسبه إلى الحسن بن علي بن أبي طالب[2]، ولد في جيلان وهي بلاد متفرقة وراء طبرستان، ثم انتقل إلى بغداد حيث

---

(1) هو محيي الدين أبو محمد عبد القادر بن أبي صالح موسى جنكي دوست، بن عبدالله الجيلي بن يحيى الزاهد بن محمد بن داود بن موسى الثاني بن عبدالله بن موسى الجون (بضم الجيم وتعني الأبيض) بن عبدالله المحض (وهو القب معناه خالص) ابن الإمام الحسن المثنى بن الحسن السبط ابن الإمام علي بن أبي طالب، ولد في جيلان سنة 470هـ/ 1077م ثم ترك جيلان وجاء إلى بغداد سنة 488هـ والتحق بالمدرسة النظامية ثم أخذ قسطاً من الفقه الحنبلي وكان على المدرسة النظامية آنئذ أحمد الغزالي الصوفي المعروف وخلفه عليها أخوه أبو حامد. ولقد استلم الشيخ عبد القادر أوّل تقليد للخرقة في الفقه الحنبلي على يد سعيد علي المفارجي على طريقة الخضر، ولكن لا توجد أي دلائل تشير إلى أنه تلقى أيّ تمارين صوفية إبّان عمله في هذه المدرسة. ثم ما لبث أن ترك هذه المدرسة وساح في بادية العراق زاهداً في الدنيا لمدة دامت خمساً وعشرين سنة كاملة وذلك حتى سنة 521هـ/ 1127م حيث عاد إلى بغداد وقد تجاوز عمره الخمسين عاماً. وفي هذه الفترة برز كمبشر وواعظ وبدأت شهرته تنتشر كزاهد حنبلي وليس كصوفي. وحافظ على زيّ العلماء ولم يلبس زيّ الصوفيين وسكن هو وأسرته في رباط تابع لمدرسة أنشأها له تلامذته سنة 524هـ/ 1134م. ولا يوجد أي دليل على أنه قام بتسليك المريدين فيها. كما أننا لا نعثر على أي شخصية صوفية تدّعي لنفسها الانتساب إلى مدرسته الصوفية في تلك الفترة، وقد كُتِب عنه في هذه الفترة الكثير من الترجمات واتفق مترجموه على أنه كانت له احتفالات دينية ودورات تعليمية دينية خاصة، ولكن على ما يبدو أن بعض مريديه اتخذوا خرقته معتمدين على بركته وسرعان ما انتشرت في الآفاق الإسلامية. توفي سنة 561هـ ودفن في بغداد. راجع الفتح الرباني والقبض الرحماني لسيدي عبد القادر الجيلاني، ص5. أيضاً أبو الهدى الصيّادي، قلادة الجواهر في ذكر الرفاعي وأتباعه الأكابر، ص455 ـ 459.

(2) يعطيه أتباعه نسباً آخر يعود إلى الحسين بن علي بن أبي طالب وذلك من جهة أمّه. للاطلاع على سلسلة النسب هذه راجع يوسف نعيسة، مرجع سابق، ج2، ص422. ولمعرفة شجرة نسب القادرية في العراق، راجع الملحق رقم (8).

برزت أهميته كعالم وفقيه حنبلي على أثر فتنة مذهبية بين الحنابلة والأشاعرة تسبّب بها أبو الفتوح الإسفرائيني أحد متكلمي الأشاعرة في بغداد[1]. ويرجع مؤرخو هذه الطريقة بدءها إلى هذه الفترة 521هـ/ 1127م ويقولون إن الشيخ عبد القادر أول ما بدأ بالتحدث عن التصوّف كان عندما ظهر في حيّ من أحياء بغداد هو حيّ «الحلبة»[2]، حيث بدأ مجلسه برجلين وثلاثة ثم تزاحم عليه الناس حتى صار المجلس يضمّ سبعين ألفاً[3]. وبنى مدرسة في حيّ «باب الأزج» في بغداد، وقد تعرّضت هذه المدرسة للتخريب خلال فترات الاحتلال الإيراني للعراق عام 1508م وعام 1623م وفي كل مرة كان العثمانيون يعيدون بناءها بعد أن يستردّوا العراق[4].

وقد أثر عنه أنه قال: «اتبعوا ولا تبتدعوا، وأطيعوا ولا تمرقوا، ووحّدوا ولا تشركوا، ونزِّهوا الحق ولا تتهموا. وصدّقوا ولا تَشُكّوا، واصبروا ولا تجزعوا، واثبتوا ولا تنفروا، واسألوا ولا تسأموا، وانتظروا وترقبوا ولا تيأسوا، وتآخوا ولا تتعادوا، واجتمعوا على الطاعة ولا تتفرّقوا، وتحابّوا ولا تتباغضوا، وتطهّروا من الذنوب وبها لا تتدنسوا ولا تتلطخوا، وبطاعة ربكم فتزيّنوا، عن باب مولاكم فلا تبرحوا، وعن الإقبال عليه فلا تتولّوا، وبالتوبة فلا تسرفوا، وعن الاعتذار إلى خالقكم آناء الليل وأطراف النهار فلا تملّوا فلعلكم (تُرحموا وتسعدوا وعن النار تبعدوا وفي الجنة تحبروا، وإلى الله توصلون)[5].

---

(1) تحدّاه علماء بغداد واحتشد له ثمانون من قادتهم في مسألة تأويل القرآن وكان يوماً مشهودًا كتب فيه النصر للجيلاني. فسلّمت له بغداد لواءها وقصدته أمم من الناس من أطراف الدنيا. راجع طه عبد الباقي سرور، أعلام التصوّف الإسلامي، ج2، ص156.

(2) راجع ماجد عرسان رباع الكيلاني، نشأة الطريقة القادرية، بيروت الجامعة الأميركية 1974، ص76.

(3) راجع أبا الهدى الصيّادي، قلادة الجواهر، ص457.

(4) انظر ماجد عرسان الكيلاني، نشأة القادرية، ص82.

(5) نقلاً عن الشيخ عبد القادر الجيلاني، فتوح الغيب، ط2، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة 1973، ص 6 ـ 7.

وقد عزيت إليه كرامات كثيرة، ونسبت إليه خوارق بعضها حقيقي وبعضها خرافي[1]. وقيل عنه إنه كان يدخل خلوته من العشاء إلى الفجر ينقطع فيها إلى فاطر السموات والأرض. وجاءه الخليفة ذات ليلة فلم يخرج إليه قائلاً: هذا وقت الله ولن يفرّط في وقت الله إلا الأذلاّء. وقيل إذا أتى الخليفة لزيارته كان يخرج قبل قدومه ثم يعود معه حتى لا يقوم له وكان يقول: أفعل هذا استصغاراً للدنيا وإعزازاً للفقراء وأهل الله في نظر الناس[2].

له مؤلّفات عديدة منها: فتوح الغيب ـ الفتح الربّاني والفيض الرحماني ـ الغنية لطالبي طريق الحق ـ جلاء الخواطر وغيرها.

نسب إليه من العبارات ما يثبت الغرور حيناً أو عدم الإتزان حيناً آخر أو الخروج عن الشرع حيناً ثالثاً. وربما كان هذا، إن صحّت نسبته، من الشطحات الصوفية. ومن هذه الأقوال مثلاً: «إن الأحوال الصوفية عندي كأثواب معلّقة في حجرة ألبس مما أشاؤه». ومنها «إذا سألتم الله شيئاً فاسألوه باسمي فإني رئيس الملائكة والأناسي والجن». ومنها «أيها المريد سافر ألف سنة لتسمع كلمة من فمي». ومنها أيضاً «قدمي هذه على رقبة كل وليّ لله» أو كما يحدّث عن نفسه فيقول: «كنت وأنا ابن عشر سنين في بلدنا أخرج من دارنا إلى المكتب (المدرسة) فأرى الملائكة عليهم السلام، تمشي حولي فإذا وصلت إلى المكتب سمعت الملائكة يقولون أفسحوا لوليّ الله حتى، يجلس»[3].

توفي عبد القادر الجيلاني سنة 561هـ/ 1165م ودفن في بغداد وضريحه

---

(1) راجع محمد غلاّب، التصوّف المقارن، ص60.

(2) راجع طه عبد الباقي سرور، أعلام التصوّف الإسلامي، ج2، ص156.

(3) انظر محمد غلاّب، المرجع السابق، ص60. وإن مراجعة كتبه تبيّن التناقض بين أقواله وبين ما نسب إليه.

مشهور يزار ويتبرّك به[1]. وقد ترك عدة أولاد قام بعضهم وخصوصاً عبد الرزاق (528هـ ـ 603هـ) وعبد العزيز (+ 602هـ) بنشر تعاليم والدهما بجدّ وإخلاص، كما قام تلامذته بتدريس مذهبه في العالم الإسلامي، ونهج بعضهم نهجاً منسجماً مع تعاليم المؤسّس. فأسّسوا فروعاً لهذه الطريقة التي كانت نظاماً عامّاً أكثر منها طريقة صوفية محدّدة. حيث اتسمت بالطابع الخلقي في تربية المريدين والأتباع[2]. وقد امتدح ابن تيميّة طريقة الشيخ عبد القادر الجيلاني لتقيّدها بالكتاب والسنة[3]. وأصبحت هذه الطريقة من الطرق الكبرى ملهمة للملايين من المسلمين حتى يومنا هذا.

أما سندها الصوفي كما هو مشهور عند أصحابها فهو التالي: أخذ سيدي عبد القادر الجيلاني عن أبي سعيد المبارك المخرمي عن أبي الحسن محمد بن يوسف الهكاري، عن أبي الفرج محمد الطرسوسي عن أبي الفضل عبد الواحد التميمي عن عبد العزيز التميمي عن أبي بكر دلف بن جحدر الشبلي عن شيخ الطريقة أبي القاسم الجنيد عن خاله أبي الحسن السري السقطي عن أبي محفوظ معروف الكرخي عن أبي سليمان داود الطائي، عن حبيب العجمي عن أبي سعيد الحسن البصري. عن علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه[4].

ب ـ **أزياؤها وتقاليدها**: تزيّا أتباع هذه الطريقة بالزيّ الأخضر في حين أن بيارقها وأعلامها وعمائم أتباعها كانت باللون الأبيض[5].

---

(1) كان لأهل بغداد نظام معروف لم يتغير لقرون طويلة في زيارة مراقد الأولياء والصالحين فيوزعون أيام الأسبوع على أماكن الزيارات. وكان يوم الثلاثاء مخصصاً لزيارة مرقد الشيخ عبد القادر الجيلاني. راجع الدكتور طارق نافع الحمداني، المجلة التاريخة العربية للدراسات العثمانية العدد الأول والثاني 1990، ص125.

(2) راجع يوسف نعيسة، المرجع السابق، ص423.

(3) المرجع نفسه، ص423.

(4) انظر أبا الوفا التفتازاني، الطرق الصوفية في مصر، ص75.

(5) راجع توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص79. أيضاً يوسف نعيسة، المرجع السابق، ج2، ص422.

وقد اتصف أتباع الطريقة القادرية بروح التسامح وقيل إن الشيخ عبد القادر كان كثير التعظيم لسيدنا عيسى عليه السلام متساهلاً مع النصارى وكان يقول: بأنهم أهل كتاب وأن الله سينير عقولهم يوماً ما. وقال: «علينا أن ندعو لا لأنفسنا فقط بل لكل من خلقه الله مثلنا»[1].

وقد أوصى الشيخ عبد القادر أتباعه: «بتقوى الله وطاعته، ولزوم ظاهر الشرع وسلامة الصدر، وسخاء النفس، وبشاشة الوجه، وبذل الندى وكفّ الأذى، وتحمّل الأذى والفقر وحفظ حرمات الشيخ، والعشرة مع الإخوان والنصيحة للأصاغر والأكابر، وترك الخصومة، والإرفاق، وملازمة الإيثار ومجانبة الادّخار وترك صحبة من ليس من طبقتهم والمعاونة في أمر الدين والدنيا»[2].

وقد وضع الشيخ عبد القادر عدة أحزاب سمّاها الصلوات الكبرى والوسطى والصغرى، وألزم أتباع الطريقة بترديدها بعد الصلوات بشكل منتظم. ففي الورد الكبير (الصلوات الكبرى) أو كما كان يسّمى بورد الأوقات، على المريد السالك أن يردّد عقب كل صلاة: مئة مرة أستغفر الله ـ مئة مرة سبحان الله ـ مئة مرة أللهم صلِّ على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم. خمسمئة مرة لا إله إلا الله.

أما الصلاة الصغرى أو الورد الصغير أو الذكر البسيط كما كان يعرف فكان يلقن إلى الفقراء أتباع الطريقة ويقضي بترديد عبارة (لا إله إلا الله) مئة وخمساً وستين مرة عقب كل صلاة[3].

أما حزب القُنوت فكان من اختصاص فئة معيّنة من أتباع الطريقة مضى على سلوكهم فترة من الزمن وهو: اللهم نستعينك ونستغفرك ونؤمن بك ونتوكل

(1) راجع لوثروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، ج2، ص367، 395، 396.
(2) راجع عبد القادر الجيلاني، فتوح الغيب، ص166 ـ 167.
(3) راجع: Depont et Coppolani. op. cit. p.295.

عليك، ونخضع لك، ونبتعد عمّن كفر بك، أللهم إياك نعبد ولك نصلّي ونسجد وإليك نسعى ونجد، نرجو رحمتك ونخشى عذابك، إن عذابك الجِدّ بالكافرين محيق[1].

وقد اشتهر شيوخ هذه الطريقة بالتواضع وعدم إبراز الأبّهة في مواكبهم على عكس بعض شيوخ الطرق الصوفية المنتشرة[2]. ومن جهة أخرى ادّعى شيوخ القادرية إتيان الخوارق والمعجزات والكرامات التي خرجت عن حدّ المعقول حتى أن بعضهم ادّعى الزواج من بنات الجن وإنجاب البنات منهن كما يذكر محمد جميل الشطّي[3]. وعرف عنهم مداواتهم لأمراض الصرع والجنون.

ج ـ **انتشارها**: تعتبر الطريقة القادرية من أكثر الطرق الصوفية انتشاراً في العالم. مركزها الأساسي هو بغداد، حيث ضريح المؤسّس الأول الشيخ عبد القادر الجيلاني، ومن بغداد انطلق أولاد المؤسّس وتلاميذه ينشرون تعاليم الطريقة، ويؤسسون فروعاً لها حتى شملت معظم الأقطار الإسلامية.

ففي القارة الإفريقية كان القادريون كثيرين جداً ففي المغرب كانت زاويتهم الكبرى في «غراوات» وهي الزاوية التي أسسها الشيخ مختار الكبير. وبعد وفاته انقسمت الطريقة هناك إلى ثلاث فرق: الأولى سيطرت على الزاوية المذكورة وانتشرت حتى وصلت إلى تمبكتو في مالي، والثانية تمركزت في أدرار، والثالثة في والاته وقد انتشر أتباعها في السودان الغربي وأنشأوا مراكز لهم في كانكان وتيمبو من بلاد فوتا جالون. وفي مور ساردو من بلاد الماندنيق. ومن هذه النقطة امتدوا إلى الجهات المجاورة فعمروا ديار بلال الله وذكير الله ومدينه. وما زالوا ينتشرون حتى وصلوا إلى مقاطعة

(1) انظر: Ibid. p.296.

(2) انظر يوسف نعيسة، المرجع السابق، ج2، ص424.

(3) راجع محمد جميل الشطّي، أعيان دمشق في القرن الثالث عشر ونصف الرابع عشر، ص246.

سيراليون. وكانوا في انتشارهم من أشد مبشري الدين الإسلامي حماسة في غربي إفريقيا من السنغال إلى بنين التي تقع بالقرب من نهر النيجر. وكانوا ينشرون معهم الدين الإسلامي عن طريق التعليم والتجارة والاستعمار أحياناً. وكان تجّار السونينكة والماندجولة المنتشرون على مدن النيجر وفي بلاد كارتا وماسينا كلهم من مريدي الطريقة القادرية[1].

وفي المغرب العربي كان للطريقة أتباع لا يحصى عددهم. حيث كانت الطريقة القادرية قد وصلت إلى إسبانية. فلما زالت الدولة العربية من غرناطة انتقل مركز الطريقة إلى فاس[2]. ثم انتشرت بين القبائل البربرية[3]. وكان من أهم مريدي هذه الطريقة في هذه المناطق عبد الرحمن ثعلبي وعبد الكريم المكحيلي اللذان نشرا القادرية في توات، وقام التجّار المبشرون بنشرها في مختلف المناطق التي حلّوا بها، وبلغوا مناطق السودان. فأعلن إبراهيم الحاجي، أحد حكّام السودان إسلامه وانتسابه إلى القادرية. ومع مرور الوقت تمكنوا من تعميق نفوذهم في تلك المناطق واعتباراً من القرن السادس عشر أصبح الدين الإسلامي حاكماً في نيجيريا وللطريقة مراكزها هناك[4].

وانتشرت الطريقة في المغرب الأقصى فكان لها مراكز في الجزائر وقُسَّنْطينة وتونس[5]. وبفضل انتشار الطريقة تمكن أولاد سيدي الشيخ من تأسيس

(1) راجع لوثروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، ج2، ص395 ـ 396.

(2) للاطلاع على أسماء زوايا الطريقة في المغرب ومراكش راجع: Depont et Coppolani. op. cit. p.316 - 317.

(3) انظر لوثروب ستودارد، المرجع السابق، ج2، ص368.

(4) راجع عزيز سامح التر، الأتراك العثمانيون في شمال أفريقيا ص104 Depont et Coppolani. op. cit. p.106.

(5) للاطلاع على أسماء الزوايا في تونس والجزائر والجداول بعدد الفقراء في كل زاوية راجع: Depont et Coppolani. op. cit. p.305 - 316.

دولة ملكية في المغرب الأقصى من الناحيتين الدينية والسياسية، وكانت تلقى الدعم والتأييد من الدولة العثمانية[1].

وانتقلت هذه الطريقة إلى مصر على يد أحد تلاميذ الشيخ عبد القادر الجيلاني وهو محمد بن عبد الصمد[2] ويقول ديبون وكوبولاني إن الزاوية القادرية في القاهرة كانت تضم في الأيام التي تقام فيها مجالس الذكر (الحضرة) ما يزيد عن الألفين من فقراء الطريقة وأتباعها. أما الزوايا الأخرى فكانت منتشرة من النيل حتى صحراء النوبة، وكلها تدين بالولاء لزاوية القاهرة وتعترف بمكانتها[3].

كما انتشرت الطريقة في الخرطوم وكردفان ودارفور وودّاي، ووصلت إلى بورنو وسوكاتو. كما انتشرت على طول طرقات القوافل التجارية التي تؤدّي إلى فزّان، وسلطان بورنو وعدد كبير من رجال بلاطه كانوا من أتباع الطريقة القادرية. وفي كوكا كانت زاوية لهذه الطريقة يشرف عليها عدد من المولا كولا Mula Cola حتى أن محمد أحمد المهدي مؤسس الطريقة المهدية وخليفته عبدالله كانا ينتميان إلى الطريقة القادرية[4].

وفي ليبيا كان للطريقة زوايا في طرابلس وغدامس وبنغازي[5]. هذا في المغرب أما في المشرق فقد انتشرت هذه الطريقة في سوريا على يد أحد أحفاد عبد القادر الجيلاني السيد يحيى الكيلاني الملقب بسيف الدين الذي أنشأ زاوية حماه سنة 734هـ[6] وعلى يد أحد تلامذة الشيخ عبد القادر الشيخ

(1) راجع عزيز سامح التر. المرجع السابق، ص106.

(2) راجع يوسف نعيسة، المرجع السابق، ج2، ص423.

(3) Depont et Coppolani. op. cit. p.303.

(4) Ibid. p.304.

(5) Ibid. p.304.

(6) راجع عبد الغني النابلسي، الحقيقة والمجاز في رحلة مصر والشام والحجاز، ص154.

محمد البسطامي[1]، وكانت زواياها منتشرة في حلب ودمشق وحماه وبيروت وطرابلس والقدس[2]، ودير الأسد والخليل ونابلس[3].

وفي الزاوية الأم في العراق يقيم شيخ الطريقة الروحي وخطيب الزاوية حيث ضريح الشيخ عبد القادر ونقيب الحبوس كانت الدولة العثمانية تصادق على تعيين هذا الشيخ وبهذا التعيين كان الشيخ يضع يده على المسجد وما يتبع له. وقد أصبح هذا المنصب وراثياً منذ سنة 1896م.

ويقول ديبون وكوبولاني إن تأثير الزاوية الأمّ لم يتجاوز بلاد ما بين النهرين حتى أنه في العراق نفسه كانت زوايا الطريقة القادرية قليلة العدد قياساً على الطرق الأخرى. ولكن الأمر كان على غير ذلك في المناطق الكردية، فإن أكراد كركوك والموصل وديار بكر كانوا من أتباع الطريقة القادرية[4].

وانتشرت الطريقة في آسيا الصغرى، وفي مدينة إستانبول وضواحيها كان ما يزيد على أربعين زاوية لهذه الطريقة[5].

وفي شبه الجزيرة العربية احتلت القادرية مكاناً بارزاً بالنسبة لغيرها من الطرق الصوفية المحلية وكان لها زوايا في المدينة ومكة. كذلك انتشرت هذه الطريقة في اليمن على يد الشيخ علي الحداد أحد تلامذة الشيخ عبد القادر الجيلاني[6].

أما الانتشار الكبير للطريقة في الشرق فكان في التركستان وفي الهند وأندونيسيا حتى يونان في الصين[7]، وكان للطريقة زواياها في سريلانكا[8].

(1) راجع يوسف نعيسة، المرجع السابق، ج2، ص423.
(2) راجع: Depont et Coppolani. op. cit. p.301.
(3) F.de Jong «The Sufi orders in palestine» in: studia Islamica T.58(1983) p.174.
(4) راجع: Depont et Coppolani. op. cit. p.300.
(5) لمعرفة أسماء هذه الزوايا راجع: Depont et Coppolani. op. cit. p.301 - 303.
(6) راجع يوسف نعيسة، المرجع السابق، ص423، كذلك Depont et Coppolani. op. cit. p.304.
(7) انظر: Depont et Coppolani. op. cit. p.303.
(8) راجع سميح عاطف الزين، المرجع السابق، ص549.

وذكر ألكسندر بنغسين أن الطريقة القادرية كانت تنتشر في القرن الثالث عشر والرابع عشر ضمن الحدود الحالية لطاجيكستان وأوزبكستان وكازاخستان وبعد الحرب العالمية الثانية انتشرت الطريقة في شمال قيرغيزيا وفي أوزبكستان[1].

وذكر شانتال لومرسيه كيلكوجه أن القادرية تنتشر في شمال القوقاز وخصوصاً في تشيتشينيا ـ أنغوشيا وفي بلاد الأوسيت والكاباردا والكاراتشاي وفي شمال اذربيجان[2].

وذكر صاحب معجم الفرق الإسلامية أن هذه الطريقة تنتشر في أجزاء من يوغسلافيا[3].

د ـ **الطرق المتفرعة عنها**: لقد انتشرت الطريقة القادرية في معظم بقاع العالم الإسلامي كما رأينا، وقد نهج بعض تلاميذ الشيخ المؤسس نهجاً منسجماً مع تعاليمه وأسسوا فروعاً لهذه الطريقة تختلف بعض الاختلاف من حيث طريقة الذكر والأدعية.

ففي مصر كان للطريقة فرعان هما: القادرية القاسمية والقادرية الفارضية[4]. وفي سوريا كان لها عدة فروع هي: الكيلانية، الصمادية، المواهبية[5] وفي اليمن والصومال كان لها فروع هي: اليافعية ـ المشارعية ـ العرابية[6].

---

(1) راجع الكسندر بنغسين، الطرق الصوفية في آسيا الوسطى، مجلة الاجتهاد، العدد 6، السنة 1990، ص252.

(2) راجع شانتال كيلكوجه، الطرق الصوفية في شمال القوقاز، مجلة الاجتهاد، العدد 6، السنة 1990، ص268.

(3) راجع شريف الأمين، معجم الفرق الإسلامية، ص189.

(4) يذكر التفتازاني أن الطريقة في مصر تفرعت إلى فرعين. راجع الطرق الصوفية في مصر، ص72. بينما يقول علي مبارك في خططه إن القادرية لا فروع لها ولا بيوت في مصر. راجع الخطط التوفيقية، ج3، ص130.

(5) راجع يوسف نعيسة، المرجع السابق، ص424 ـ 425.

(6) انظر دائرة المعارف الإسلامية ومادة «طريقة» لماسينيون، مج 15، ص185.

وفي الهند كان لها فرعان هما: البناوة والكرزمر[1]. وفي الاناضول تفرعت الطريقة إلى عدة فروع هي: الأشرفية ـ الهندية ـ الخلوصية ـ النابلسية ـ الرومية ـ الوصلتية. وتفرع عن الأشرفية فرع واحد هو: الواحدية[2].

وفي المغرب العربي تفرعت القادرية إلى فروع عديدة منها: العمارية ـ العروسية ـ البرعلية ـ الجلالة[3].

وفي السودان الغربي لها فرع هو: البكائية وهذا الفرع تفرع إلى فرعين هما الفضلية والآل سيدية[4].

والنعمت الإلهية: وهي الطريقة القادرية الشيعية الوحيدة في كرمان وقد تفرعت عن القادرية اليافعية[5].

وفي الاتحاد السوفياتي (سابقاً) هناك عدة فروع للطريقة هي: جماعة الحاج عويس (أصحاب القلنسوات البيضاء) في القوقاز وكازاخستان[6] وطريقة «كونتا حاجي» في القوقاز التي تفرعت إلى أربعة فروع بعد وفاة كونتا حاجي وانتشرت هذه الفروع في جمهورية تشيتشيان أنغوش[7].

هـ ـ **مكانتها في الدولة العثمانية**: لم تحتلّ الطريقة القادرية في الحقبة الثانية من تاريخ سلاطين الدولة العثمانية المكانة التي احتلتها في المرحلة الأولى حتى السلطان سليمان القانوني. فقد احتلّت هذه الطريقة مكانة بارزة في عهدي السلطانين سليم الأول وابنه سليمان القانوني. وذكرت المصادر أن السلطان

---

(1) راجع علي شلق، 53 المرجع السابق ص 53 وص 57.
(2) أنظر دائرة المعارف الإسلامية، مادة «طريقة» لماسينيون، مج 15، ص 185.
(3) راجع علي شلق، المرجع السابق، ص56. كذلك دائرة المعارف الإسلامية، مادة «طريقة» لماسينيون، مج 15، ص179.
(4) راجع دائرة المعارف الإسلامية، مادة «طريقة» لماسينيون، مج 15، ص179.
(5) انظر علي شلق، المرجع السابق، ص57.
(6) راجع الكسندر بنغسين مجلة الاجتهاد، العدد السادس، السنة الثانية شتاء 1990، ص254.
(7) راجع شانتال كيلكوجة، مجلة الاجتهاد، العدد السادس، السنة الثانية شتاء 1990، ص262.

سليماً قد انتسب إلى هذه الطريقة وكذلك ابنه السلطان سليمان. وقال عزيز سامح التر: «إن السلطان سليمان كان مثل والده يطمع إلى اتباع سياسة ترؤّس العالم الإسلامي وكان «ياوز» السلطان سليم يحترم العلماء كثيراً كذلك فقد شجّع الطرق الصوفية وانتسب إلى الطريقة القادرية فغدا محبوباً من جميع القادريين في العالم الإسلامي. وبانتسابه حصلت القادرية على نفوذ كبير وبخاصة في عهد السلطان سليمان الذي كان قادرياً هو أيضاً[1] وقد ظهر ذلك في إعادة الدولة العثمانية بناء الزاوية القادرية ومدرسة الشيخ عبد القادر الجيلاني بعد أن هدمها الإيرانيون إثر احتلالهم للعراق مرتين، المرة الأولى عام 1508م والمرة الثانية عام 1633م[2] ويظهر أيضاً في زيارة السلطان سليمان القانوني لمرقد الشيخ عبد القادر إثر زيارته لبغداد[3] ويظهر في تقرّب السلطان سليم عند زيارته لدمشق حيث أوقف قرية «كناكر» في وادي العجم على الطريقة القادرية[4].

وفي شمال إفريقيا اعتمدت الدولة العثمانية على الطريقة القادرية في تعزيز نفوذها وسيطرتها. فأحاطت هذه الطريقة بالرعاية ومظاهر الاحترام، ورفعت من شانها في نظر العامّة. ولم تقصّر في مجازاة خدمات أتباعها بسخاء. ويرى ألفرد بل أنّ ميل الأتراك إلى القادرية بصفة خاصة كانت له عدة أسباب أولها أن سلطان القسطنطينية في القرن السادس عشر، وله يدين حكام الجزائر وتونس بالولاء، كان حامياً لهذه الطريقة الصوفية في الشرق وحتى بغداد حيث كان مقرّ الطريقة الرئيسي. وقد أخلصت القادرية في القرن السادس عشر لملوك بني وطاس، وحين سقطت هذه الأسرة التي

(1) انظر عزيز سامح التر، الأتراك العثمانيون في أفريقيا الشمالية، ص104 ـ 105.
(2) راجع ماجد عرسان رباع الكيلاني، نشأة الطريقة القادرية، ص82.
(3) انظر القرماني، تاريخ سلاطين آل عثمان، ص45.
(4) راجع يوسف نعيسة، المرجع السابق، ج1، ص167.

ساعدها أتراك الجزائر أصبح وضع الطريقة القادرية في حرج تجاه الشرفاء. فزادوا من أرتمائهم في أحضان الدولة العثمانية لتأمين حمايتهم[1].

ويقول عزيز سامح التر: «ولو وجد ان أحد سلاطين بني عثمان ممن خلف سليمان القانوني كان قادري الطريقة لتمكن من احتواء القادريين الموجودين في شمال إفريقيا. وبما أنهم فقدوا ذلك فإن سلاطين بني عثمان بدأوا شيئاً فشيئاً بالغياب عن الساحة تخوّفاً من إنزال ضربة قاصمة بهم وفي الوقت نفسه لم يعد لهم هذا النفوذ الذي كانوا يتمتعون به في مطلع القرن السادس عشر»[2] إلا أن مانتران Mantran يعتقد ان عبد الحميد الثاني كان على الطريقة القادرية[3].

بالإضافة إلى ذلك فإن أتباع الطريقة حافظوا على منصب نقيب الأشراف في بغداد وحماه طيلة فترة الحكم العثماني. وكتب التراجم تذكر أن بعض الولاة في بلاد الشام كانوا من أتباع هذه الطريقة. نذكر على سبيل المثال والي دمشق عيسى باشا 1543م الذي لبس الخرقة القادرية[4]. وكان لعبد القادر الإسكندراني شيخ الطريقة وزعيمها في دمشق مجلة شهرية اسمها الحقائق تهاجم السلفيين[5].

و ـ **طقوسها الدينية: (الذكر)** الذكر عند القادرية ذكر جهري. وتذكر المصادر أن الشيخ شمس الدين من سلالة الشيخ عبد القادر الذي تربّع على سجّادة هذه الطريقة هو الذي أدخل الموسيقى في حلقات الذكر وخصوصاً الطبول الكبيرة والصغيرة والنايات. والهدف منها هو تركيز الحركات وإعطاء الذِّكْر

(1) راجع ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، ص430.
(2) نقلاً عن عزيز سامح التر، المرجع السابق، ص107.
(3) Mantran. Histoire de L'Epiire Ottoman. p.5333.
(4) راجع نوفان رجا الحمود، العسكر في بلاد الشام في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ص224.
(5) Commins. PH. D. p.285 - 286.

مزيداً من الحيوية[1]. ولكن قسماً من تلاميذ الشيخ عبد القادر وآخر ممّن خلفهم على مشيخة الطريقة أحدثوا بعض الأذكار وأضافوا بعض الأدوات الموسيقية كالكاسات وغيرها. وتوسّع كل في وسطه بما يتلاءم مع محيطه من سماع وأذكار[2].

وطريقة الحضرة هذه هي وصف للحضرة في الزاوية الأمّ في بغداد وكانت تجرى يوم الجمعة من كل أسبوع، كما قدّمها ديبون وكوبولاني: «بدأ فقراء الطريقة يجتمعون في الزاوية. حيث يدخلونها بكل هدوء، ويجلسون موجّهين كل قدراتهم العقلية نحو فكرة واحدة هي قدرة الله وعظمته، وعندما دخل شيخ الزاوية زادت الحماسة في الحضور وبعثت الهمة في نفوسهم حيث تحلّقوا على الأرض متربّعين. وكل واحد منهم يضع يده اليمنى مفتوحة وأصابعها متباعدة على ركبته.

بدأ الذكر بتلاوة مدائح وأوراد تضم في كلماتها مقاطع من القرآن الكريم والابتهالات السماوية ينشدها الجميع ومن بينها ورد الشيخ عبد القادر الذي يُفضَّل على كل هذه الابتهالات. وبعد ذلك وعلى مسافة معينة في وسط الحلقة جلس شيخ الطريقة، وأعطى الإشارة لبدء الحضرة، وأخذ يراقب الحركات يساعده الشاويش، وبهدوء وبإيقاع عجيب وجّه الكل وجوههم نحو كتفهم الأيمن وقالوا «ألله» ثم اتجهوا نحو الكتف الأيسر وقالوا «ألله ـ هو» ثم حنوا وجوههم نحو الأمام وقالوا «ألله حي» وابتدأت الحركة من جديد ولكن بإيقاع أسرع وعلى أنغام الطبول. وبترديد (ألله، ألله هو، ألله حيّ) وشيئاً فشيئاً أخذت تزداد سرعة الأداء فصرنا لا نسمع إلا أصوات (هه، هو، هي، هه، هو، هي...) ثم ما لبثت بعض الأصوات أن

(1) راجع: Depont et Coppolani. op. cit. p.157 - 158.

(2) للاطلاع على موقف الشيخ عبد القادر من السماع والذكر راجع محمد درنيقة، الشيخ عبد القادر الجيلاني وأعلام القادرية، دار المعارف العمومية، ط1، طرابلس 1992، ص 90 ـ 99.

انخفضت وبُحَّت وصرنا لا نرى إلا حركة الشفاه، مع ملاحظة الاحمرار في العيون وخروج الزبد من الأفواه وانتفاخ الأوداج. وإذا ببعضهم يرتمي على الأرض كانه مغمى عليه. وهكذا الواحد تلو الآخر إلى أن همدت الأصوات وسيطر الهدوء والكل في عالم غير عالمنا الدنيوي يقال فيه إنهم يبصرون أشياء غريبة ويتلقون النصائح من شيوخهم والأولياء الصالحين وبعضهم يشاهد الحور العين والملائكة تفتح لهم أبواب الجنة ويرون سيدهم إلى جانب العرش بين هالات وأنوار الأولياء والصالحين...»[1].

وكان الشيخ عبد القادر يحث مريديه على إقامة الذكر بين صلاة العصر والمغرب من كل يوم جمعة وكانوا يذكرون بالصيغ التالية:

- لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حيّ لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير (200 مرة).
- سبحان الله العظيم وبحمده (100 مرة).
- لا إله إلا الله الملك الحق المبين (100 مرة).
- اللهم صلِّ على محمد عبدك ورسولك النبي الأميّ (100 مرة).
- أستغفر الله الحيّ القيّوم وأسأله التوبة (100 مرة).
- ما شاء الله لا قوة إلا بالله (100 مرة)[2].

---

(1) نقلا عن Depont et Coppolani. op. cit. p.156 - 157.

(2) محمد درنيقة، الشيخ عبد القادر الجيلاني، ص96.

الرفاعية

أ ـ تكوينها: تنسب هذه الطريقة إلى السيد أحمد الرفاعي (512هـ/ 578هـ ـ 1116م ـ 1182م)[1] ويرجع أتباعها نسبه إلى الحسين بن علي بن أبي طالب[2]. أقام في قرية أم عبيدة بالبطائح بين واسط والبصرة في العراق.

---

(1) هو أبو العباس أحمد الرفاعي محيي الدين أبو الحسن بن السيد علي بن السيد يحيى بن السيد ثابت بن السيد حازم بن السيد أحمد بن السيد علي بن السيد رفاعة وهي إحدى القبائل العربية، قدم والده إلى البطائح في العراق، ويقول خير الدين الزركلي إنه ولد في قرية «حسن» من أعمال واسط بالقرب من أمّ عبيدة. بينما تذهب المصادر إلى أن والده سكن في قرية أمّ عبيدة حيث ولد أحمد الرفاعي عام 512هـ. وهذه القرية تقع ما بين البصرة وواسط وهي منطقة محاطة بالمستنقعات لوقوعها في جنوب العراق حيث شط العرب وغزارة المياه. حاك مؤرخو حياته من الرفاعيين، حول طفولته الأساطير من أنه كلّم والدته وهو في بطنها إلى ظهور الخوارق والمعجزات على يديه وهو بعد طفل، ولم يترك الرفاعي مسقط رأسه إلا لمرة واحدة عندما ذهب إلى الحج. وقد تفقه وتأدّب في واسط وترك بعض الأوراد والصلوات. وقد جمع بعضها في كتاب عرف باسم «رحيق الكوثر». تسلّم الخرقة الصوفية من منصور البطاحي (عمّه لأمّه) وهو في السابعة والعشرين من عمره وبعد وفاة شيخه أصبح شيخاً للطريقة التي اشتهرت وعرفت بالرفاعية. وقد توفي في سنة 578هـ/ 1182م ودفن في أمّ عبيدة وقبره إلى الآن محطّ الرحال لسالكي طريقته. راجع خير الدين الزركلي، ج1، ط5، بيروت، 1980، ص174، كذلك دائر المعارف الإسلامية، مج 10، ص147 ـ 149. أيضاً القطب الكبير الرفاعي لأبي بكر العيدروسي العدني، ص74 ـ 78. وأبو الهدى الصيّادي، قلادة الجواهر، ص38 وما بعدها.

(2) هناك خلاف حول صحة نسب الرفاعي إلى آل البيت. وسننقل سلسلة نسبه كما يذكرها الرفاعيون أنفسهم: هو أحمد الرفاعي بن أبي الحسن علي بن يحيى بن ثابت بن حازم بن علي بن الحسن بن رفاعة المكّي بن المهدي بن محمد أبي القاسم بن الحسن بن الحسين بن أحمد الأكبر بن موسى الثاني بن إبراهيم المرتضى بن الإمام موسى الكاظم بن الإمام جعفر الصادق بن الإمام محمد الباقر بن الإمام زين العابدين بن الإمام الحسين الشهيد بكربلاء ابن الإمام علي بن أبي طالب رضى الله عنهم أجمعين. راجع أبا بكر العيدروسي، النجم الساعي أو القطب الكبير الرفاعي، ط2، القاهرة 1976، ص73 ـ 74. أيضاً أبا الهدي الصيادى، قلادة الجواهر، ص21 وما بعدها.

تفقه وتأدّب في واسط. وتقول مراجع الطريقة إنه تعيّن للشيخ أحمد الرفاعي معلّم يعلمّه القرآن والنحو والصرف، ولكنه ترك هذا المعلّم والتحق في خدمة الشيخ علي القاري ولازمه في الطريق. وأخذ عن خاله الشيخ أبي بكر الواسطي الأنصاري علوم الشريعة وتفنن بها، وترك عدة كتب منها (حالة أهل الحقيقة مع الله) و(البرهان المؤيّد) الذي جمعه منه الشيخ شرف الدين أبو طالب الهاشمي العباسي الواسطي[1].

وقد نسبت إلى الرفاعي كرامات وخوارق لم تُعطَ للأنبياء من قبل، ولا مجال لذكرها في هذا البحث. أشهرها تلك التي تقول إن الرفاعي عند ذهابه إلى الحج ووقوفه تجاه الحُجْرة النبوية قال: السلام عليك يا جدّي. فقال له عليه الصلاة والسلام وعليك السلام يا ولدي. ثم طلب من المصطفى أن يمدّ يده له ليقبلها فمد له رسول الله (ص) يده الشريفة من قبره الكريم فقبلها بين جمع يقرب من تسعين ألف رجل والناس ينظرون يد النبي (ص) ويسمعون كلامه[2].

ليس الخرقة الصوفية من الشيخ منصور البطاحي[3] وكان عمره آنذاك سبعاً وعشرين سنة، وبعد وفاة شيخه أصبح أحمد الرفاعي شيخاً للطريقة وتقلّد سجّادة إرشادها[4] فانضم إليه عدد كبير من الفقراء الدراويش الرفاعية أو البطاحية[5]. وبعد أن عاش الرفاعي رجلاً دينياً فقيهاً على المذهب الشافعي صوفياً زاهداً حياةً صورّها أتباعه كلها خوارق وكرامات كان يعطف فيها على الأرامل واليتامى، والأطفال والحيوانات، ويفهم لغة الطير وتُسخَّر له السباع والنمور والحيّات والعقارب ويتحوّل إلى ماء.. توفي سنة 578هـ ودفن في

(1) حول طفولة الشيخ أحمد الرفاعي وتعليمه راجع أبا بكر العيدروسي، النجم الساعي، ص13 ـ 14.
(2) انظر أبا بكر العيدروسي، المصدر السابق، ص96. أيضاً قلادة الجواهر، ص108 ـ 110.
(3) لمراجعة سلسلة الطريقة راجع أبا الوفا التفتازاني، الطرق الصوفية في مصر، ص75.
(4) انظر أبا بكر العيدروسي، المصدر السابق، ص58 ـ 59.
(5) نسبة إلى البطائح مقرّ الطريقة في العراق.

تربة جدّه في أمّ عبيدة التي أصبحت قبلة ومحجّاً لسالكي الطريقة الرفاعية[1].

ب ـ **أزياؤها وتقاليدها**: كان أتباع الطريقة الرفاعية يتزيّون باللون الأسمر والأبيض[2]. وكانت راياتهم سمراء وعمائم شيوخهم سمراء أو زرقاء فاتحة. في حين أُثِر عن السيّد أحمد الرفاعي أنه كان يتعمّم بالعمامة السوداء تقليداً لآل البيت وقد لبس العمامة البيضاء. ويقول أبو الهدى الصيّادي في كتاب الطريقة الرفاعية: «ولم يقيّد صاحب الطريقة سيدنا الإمام الرفاعي (رض) أتباعه بزيّ سوى بالعمامة السوداء، وهي خرقته الشريفة تحقيقاً لسنّة جَدّه (ص)، ولم تثبت خرقة لولي كثبوت العلامة السوداء للإمام الرفاعي؛ أعني ثبوتها في السنّة، فقد جاء في الأخبار الراجحة والأحاديث الصحيحة أن النبي (ص) اعتمّ بالعمامة السوداء وكان كثيراً ما يعتمّ بها. وعمّم بها سيدنا علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه وغيره من الصحابة الكرام وقال (ص): هكذا فاعتمّوا. ودخل مكّة يوم الفتح وقد اعتمّ عليه الصلاة والسلام بعمامة سوداء، ونزل جبريل عليه السلام وعليه عمامة سوداء والأحاديث الصحاح بهذا طافحة لا يمكن جحودها، موثوقة باتفاق المحدّثين. وقد كان يَعْتَمّ الرفاعي بالعمامة البيضاء وهي سنّة أيضاً»[3].

وقد أورد العيدروسي في كتابه «النجم الساعي» قصّة زعم فيها أن الخضر ألبس السيد أحمد الرفاعي الخرقة في الحج فقال: «قال الخضر يا أبا الصفا قد جاءت لك من جانب الحق تعالى خرقة وتاج فاقبلهما والبس التاج وكان ذلك التاج من القطن الأبيض واسمه «طاقية» والخرقة كانت من أشياء كثيرة

---

(1) راجع أبا بكر العيدروسي، المصدر السابق، ص93.

(2) راجع يوسف نعيسة، المرجع السابق، ص425. أيضاً أبو الوفا التفتازاني، الطرق الصوفية في مصر، ص75، كذلك توفيق الطويل، المرجع السابق، ج2، ص79.

(3) راجع أبو الهدى الصيّادي، الطريقة الرفاعية، مطبعة السعادة، مصر 1325هـ، ص37 ـ 38.

متعددة ومختلفة الألوان. فكان فيها قطعة من قطن وقطعة من صوف الغنم وقطعة من شعر الماعز ومنها اللون العسلي واللون الأحمر واللون الأزرق الصافي واللون الكحلي واللون الأسود، وغالب ذلك كان من قطن، وفيها ألوان من قطع الجلد كذلك ومن قطع الحرير كذلك ومنها شيء من جلد السبع وقطعة من السندس، والأصل أنه كان فيها نحو من ثمانين قطعة ملوّنة ثم إن السيد سأل الخضر عليه السلام عن سبب اختلاف هذه الألوان وأنواع الحقائق التي بهذه الخرقة فقال الخضر: إشارة إلى أن الله تعالى جعلك أعلى مقاماً من سائر المشايخ وأن رتبة مشيختك جامعة لسائر رتبهم. وأرسلها تشريفاً لك وإشارة إلى أن عسكر فقرائك أكثر من فقرائهم. ومريديك أكثر من مريديهم وأنه أجاز أن يلبسوا أي شيء أرادوه من الخرق على أي لون أرادوه. وهذا الشيء خاص بهم دون غيرهم(1).

وللطريقة الرفاعية عادات وشعائر خاصة انفردت بها عن الطرق الصوفية الأساسية، فأكثرت من الأذكار والأحزاب وقالت إن الرفاعي ما وضع شيئاً منها إلا بإذن من الله ورسوله(2). وجعلوا من هذه الأحزاب بلسماً يستشفون به، ويحققون به ما يريدون؛ فمن أجل قهر العدوّ وجعله يولّي الإدبار تقرأ الفاتحة 300 مرة، ومن أجل صلاحه أو إهلاكه تقرأ 1200 مرة، ومن أجل استعطاف قلب النبي (ص) تقرأ 31 مرة، ومن أجل حصول مدد رجال الغيب كما قال تعالى (رجال من الجن) تقرأ 41 مرة، ومن أجل حصول قوة في النفس والبدن تقرأ 448 مرة ومن أجل استفاضة العلوم من الخضر تقرأ 551 مرة ومن أجل النجاة من الظالمين تقرأ 5 مرّات(3).

وأهم أورادهم هي: حزب السيف القاطع، وِرْد الجوهرة، وِرْد مدد

(1) نقلاً عن أبي بكر العيدروسي، النجم الساعي، ص47 ـ 48.
(2) راجع أبا الهدى الصيّادي، قلادة الجواهر، ص130.
(3) راجع عبد الرحمن دمشقية، الرفاعية، ص192 ـ 193.

المسترشد، ورد روح الطالب، ورد الفيوضات، ورد الأنس، حزب البركات، حزب جوهرة الأسرار، حزب الوسيلة، حزب الحصن، حزب الأسرار، الحزب الكبير، الحزب الصغير وحزب الفتوح[1].

وكان عندهم أيام للخلوات يمتنعون فيها عن صنوف الطعام وأكل لحوم ذوات الأرواح مقتصرين على خبز الشعير واللوز وماء السكّر وتحريم معاشرة النساء وأهم خلواتهم:

- الخلوة المحرمية: مدتها أسبوع من كل عام وابتداء دخولها في اليوم الثاني من عاشوراء يعني الحادي عشر من محرّم. وقد جعلوها شرطاً على كل من انتسب إلى هذه الطريقة وهي تعني إظهار الحزن الشديد على الحسين. ومن شروطها ألاّ يأكل طعاماً فيه روح كالدجاج ولحم الخروف ونحو ذلك. أن يتخذ فراشاً خاصاً لا تشاركه فيه النساء، أن يداوم على الوضوء أن يقول في خلوته: دستور يا أنبياء، دستور يا أولياء، دستور يا سيدي أحمد يا أبا العلمين مدد[2].

أما ذكرها فهو في اليوم الأول «لا إله إلا الله» بعدد معلوم. وفي الثاني «ألله» وفي الثالث «وهّاب» وفي الرابع «حي» وفي الخامس «مجيد» وفي السادس «معطي» وفي السابع «قدّوس» وشرطوا في هذه الخلوة، بعد كل صلاة، تلاوة هذه الصلاة على النبي (ص) مئة مرة هي: اللهم صلِّ على سيدنا محمد النبي الأمّي الطاهر الزكي وعلى آله وصحبه وسلّم»[3] ومن خلواتهم:

- الخلوة السنوسية: وهي أسبوعية يشترطون فيها ترك أكل ذوي الأرواح وعدم الاقتراب من النساء ويقولون في اليوم الأول «لا إله إلا الله» 10 آلاف مرة وفي اليوم الثاني «ألله» 27 ألف مرة يقولون عندها: أللهم اسقني من خمر المشاهدة

---

(1) لمزيد من المعلومات عن هذه الأوراد والأحزاب راجع قلادة الجواهر لأبي الهدى الصيّادي ولا سيما الصفحات 249 ـ 341. أيضاً عبد الرحمن دمشقية، الرفاعية، ط1، [د.م] ص193 ـ 198.

(2) راجع عبد الرحمن دمشقية، الرفاعية، ص185.

(3) انظر محمد أبا الهدى الصيّادي، الطريقة الرفاعية، ومطبعة السعادة، مصر 1325هـ، ص73.

وفي اليوم الثالث «وهّاب» ألف مرة وفي الرابع «حيّ» 35 ألف مرة وفي الخامس «مجيد» 38 ألف مرة وفي السادس «معطي» 1300 مرة وتكون في كل سنة من جهة أهل السلسلة[1].

ومن أجل الحصول على المراتب داخل الطريقة فإن لديهم ممارسات كثيرة من أجل الوصول إلى رتبة شاويش أو نقيب أو خليفة[2].

وقد اشتهر أتباع هذه الطريقة بالتعامل بالأفاعي الحيّة كما اشتهروا بإدخال الخناجر والسيوف والأشياء المتقدة في أجسامهم أو القبض عليها. ثم أكل الزجاج دون أن يصابوا بأذى. ويعتبر البعض أن هذه من معجزات الصوفية وكرامة من الله لهم[3].

وكان من عادة هذه الطريقة المصافحة لزعمهم أن الشيخ أحمد الرفاعي قد صافح النبي (ص) وذلك تأكيداً منهم على رابطتهم الحسّية والمعنوية مع النبي محمد (ص)[4].

واشتهرت الرفاعية والطرق المتفرعة عنها بإقامة ما يعرف بـ «الدعسة»[5] ولمزيد من الاطلاع ننقل تفاصيل ما يجري في هذه «الدعسة» في سهل البقاع في لبنان وهو كثير الشبه بالدعسة التي يصفها ديبون وزميله كوبولاني في حديثهما عن هذه الطريقة[6]. فتحت عنوان خميس الأسرار عرس البقاع السنوي يقول يوسف علي الصميلي: «ويسمّى هذا الخميس بخميس الدعسة عند العامّة. حيث تتعدد

---

(1) انظر عبد الرحمن دمشقية، الرفاعية، ص186.

(2) للاطلاع على الممارسات والرياضات التي يقوم بها المريد للحصول على رتبة من هذه الرتب راجع أبا الهدى الصيّادي، قلادة الجواهر، ص284 ـ 308.

(3) انظر يوسف نعيسة، المرجع السابق، ج2، ص426. أيضاً شريف الأمين معجم الفرق الإسلامية، ص123 ـ 124.

(4) انظر يوسف نعيسة، المرجع السابق، ص426.

(5) راجع دي لاسي أو ليبري، المرجع السابق، ص169 André Raymond. Artisans et commerçants au caire au XVIII siecle. 2 tomes. Damas.: instiut français de Damas 1963. T.2. p.436.

(6) Depont et Coppolani. op. cit. p.158 - 159.

صورها وأشكالها فيدوس المريدون حفاة على رؤوس الرماح، وتدوس الخيل على ظهور الرجال دون أن يصاب أحد بأذى وهنا يكمن السرّ وتعظم المعجزة في نظر المتفرجين الزاحفين من أقصى البقاع إلى أقصاه، إلى حيث يتجمّع البقاعيون عند تلّ النبي في خراج مجدل عنجر حيث يوجد مقام لنبي الله عزير ولكن العامّة تلفظه خطأ «النبي أزعور» وفي هذا المقام عينه تلتقي معظم الفرق الصوفية وأصحاب النوبات.. والنوبة تتألف من عدد من الأعلام الخضراء ويتخلّلها سنجق كبير يحمله أربعة أشخاص ويتألف السنجق من 4 بنود وعود طويل يحمل في رأسه حربة هلالاً وكُتب عليه (لا إله إلا الله محمد رسول الله) على شكل سبيكة كما تشاهد أعلام كتب عليها الشهادتان وأسماء مشايخ الطرق ويلي السنجق عدة خليليات من النحاس يضرب على كل منها رجل خاص. وأربعة مزاهر دائرية مشدودة من جلد كرّاز معتق ومن طبل كبير وطبلة صغيرة تسمّى طبلة «الباز» للشيخ عبد القادر الجيلاني، وفي النوبة أيضاً تشاهد عدة دبابيس حديدية وبضعة سيوف، وفي غمرة الاحتفال والبهجة تزداد الحماسة ويتعرّض أصحاب الطرق لامتحانات عسيرة وصعبة ولا يكتب النجاح في مثل هذا الاحتفال إلا لمن شرب نخب الطريقة من شيخه.. وهناك عند تلّ النبي... تلتقي الفرق الصوفية وأصحاب النوبات «الرفاعية، الشاذلية، النقشبندية إلخ...». فمن قرية البيرة وجوارها تأتي فرقة الباز عبد القادر الجيلاني. ومن قرية الصويرة تأتي فرقة الشيخ عارف صاحب الطريقة الرفاعية. ويبدأ المهرجان ويتبارى أصحاب الطرق حيث يصطف الرجال على الأرض وبشكل منبطح بحيث يكون رأس أحدهم عند قدمي الرجل الآخر مشترطاً على المشاركين الطهارة ثم يؤتى بفرس عربية أصيلة يتمتم الشيخ في أذنها بضع كلمات عرفت أنها «الأذان» ثم يمتطيها شيخ الطريقة أو مريده، وتجري على ظهور الرجال وينتهي الشوط دون أن يصاب أحد بأذى»[1].

---

(1) راجع يوسف علي الصميلي، خميس الأسرار عرس البقاع السنوي. مجلة الفكر الإسلامي العدد السادس السنة الحادية عشرة، حزيران 1982، ص51 ـ 56.

ج ـ **انتشارها**: لم تنشر الرفاعية كغيرها من الطرق الصوفية وربما يعود ذلك إلى تعاليمها حيث عدّها البعض عدوّة للحضارة والتقدم والسيف المسلّط ضد مشاريع الباب العالي العثماني، وربما لممارساتها الصادرة عن حالة الجذب التي أبعدتها عن الطبقة المثقفة. ولكن لا يزال لها عند العامّة احترامها، فهي تتبع تعاليمها الدينية وتستوحي من مواعظها. وبوصول مرشدها الروحي إلى مقرّ الحاكم العثماني أخذت هذه الطريقة بالتوسّع وبدأ العالم يتعرف إليها[1].

فمركز هذه الطريقة الرئيسي هو أمّ عبيدة حيث مرقد مؤسسها الشيخ أحمد الرفاعي وزواياها منتشرة في كل الأراضي العراقية وأتباعها الكثر هناك أعداء للطريقة البغدادية. وفي سوريا كان المركز الأساسي في حلب وكان لها زوايا أخرى منتشرة في معظم المدن والقرى القريبة من دمشق وفي نابلس وبعض مناطق فلسطين[2].

وفي شبه الجزيرة العربية (حضرموت واليمن والحجاز) انتشرت هذه الطريقة بشكل ملموس وخصوصاً في جدّة ومكّة، ومقدّم هذه الطريقة في المدينة المنورة هو الذي كان يتقلد منصب شيخ الطرق الصوفية أو شيخ الشيوخ. وفي تركيا انتشرت الرفاعية بشكل واسع وخصوصاً بعد وصول أبي الهدى الصيّادي إلى عاصمتها. وفي إستانبول كان لأتباع الطريقة ما يزيد عن أربعين مكاناً يجتمعون فيها[3]. وفي مصر انتشرت الطريقة الرفاعية وتميّز أتباعها بروحٍ استقلالية عن الزاوية الأمّ، ومركزها الأساسي كان زاوية القاهرة الغنية. من الملاحظ أن الطريقة الرفاعية انتشرت في المشرق العربي وأن نشاطها كان محدوداً في المغرب العربي وأن العدد القليل من المقدّمين التابعين لهذه الطريقة ما لبثوا أن انضموا إلى الطريقة العيسوية[4].

---

(1) أنظر Depont et Coppolani. op. cit. p.327.

(2) F. de Jong «The sufi orders in palestine» in studia Islamica T.58. (1983) p.174.

(3) للاطلاع على أسماء هذه الأمكنة راجع: Depont et Coppolani. op. cit. p.320 - 328.

(4) راجع: Depont et Coppolani. op. cit. p.328 - 329.

د ـ **الطرق المتفرعة عنها**: ذكر علي مبارك في خططه أن الرفاعية في مصر لا فروع لها وإن كان لها ثلاثة بيوت هي: البازية ـ الملكية ـ الحبيبية، والفرق بين الفروع والبيوت أن لكل فرع شيخاً أما البيوت فيجمعها شيخ واحد[1].

وفي سوريا تفرعت هذه الطريقة إلى فروع اتخذت الطابع المحلّي أهمها الطريقة الجباوية أو السعدية نسبة إلى سعد الدين الجباوي التي انتشرت في البلاد الشامية وإستانبول وتزيّت بالزيّ الأخضر ووصلت إلى مكانة كبيرة في دمشق. الشيبانية والتغلبية والرشيدية[2].

هـ ـ **مكانتها في الدولة العثمانية**: برزت أهمية الطريقة الرفاعية في الدولة العثمانية مع وصول الشيخ محمد أبي الهدى الصيّادي الرفاعي إلى بلاط السلطان عبد الحميد الثاني[3]. حيث نال حظوة لدى السلطان لم ينلها أي شيخ من شيوخ الطرق الصوفية من قبل على مدى تاريخ الدولة العثمانية الطويل حتى أصبح صاحب الأمر والنهي في السلطنة العثمانية، وأصبحت لا تردّ له كلمة عند السلطان عبد الحميد ولا عند غيره[4]، حتى وصفه المؤرخون بأنه الحاكم من وراء الستار، حيث تخطّى الصيّادي كبار الشخصيات من العظماء وكبار رجالات الدولة ليصبح صاحب الرتبة العالية

---

(1) انظر الخطط التوفيقية، ج3، ص130.

(2) راجع يوسف نعيسة، المرجع السابق، ج2، ص426 ـ 431.

(3) هناك عدة روايات عن سبب وصول الشيخ أبي الهدى الصيّادي إلى بلاط السلطان عبد الحميد منها أن إحدى حظايا السلطان قد مرضت وكانت تمائم وحجب الصيّادي قد انتشرت واشتهر أمرها فطلب منه السلطان شيئاً من ذلك فوفد أبو الهدى على السلطان. ومنذ ذلك الحين صار أقرّب المقرّبين إليه. وهناك زعم آخر هو أن الصيّادي قال لرجال البلاط إنه رأى النبي (ص) في المنام في رؤية تتعلق بالسلطان ويجب تبشيره بها فأدخلوه عليه ولم يدروا ماذا دار بينهما غير أنهم لاحظوا سعادة السلطان بعد هذه المقابلة. وما لبث الصيّادي أن احتلّ مكانة في عقل السلطان. راجع عبد الرحمن دمشقية، الرفاعية، ص217 ـ 218.

(4) أكد مختار باشا ممثل السلطان في مصر نفوذ أبي الهدى الصيّادي على السلطان عبد الحميد الثاني في أثناء تحدّثه بمرارة مع أوبنهام عن نفوذ أبي الهدى الصيّادي وعدم ثقة السلطان به (أي بمختار باشا) ورفضه لنصائحه راجع O. G.9 No.1 vol 3. oppenhein an hohenlohe - Cairo 5 - 7 - 1868. No. 52. A 8661.

عند السلطان الذي كان بدوره يستعمله في حلب وغيرها من المدن السورية ليستميل به العرب إلى الرضا عن سلطة الخلافة، فأصبح صلة الوصل الأساسية بين الدولة العثمانية ورعاياها من العرب. فكان هو المسؤول الأول عن تعيين العرب أو فصلهم في وظائف الدولة ولا يمكن لأي عربي أن يصل إلى المناصب الرفيعة في الدولة إلا بموافقة الصيّادي[1]. وتروي المراجع أن الصيّادي غضب مرة على الشيخ عبد الحميد الرافعي شيخ الطريقة الرفاعية في طرابلس وعزله من أعمال الحكومة. فاضطر هذا الأخير للذهاب إلى الآستانة بستعطفه ويسترضيه عساه أن يعود عن قراره[2].

وهكذا فقد ذاع صيت الصيّادي في مصر وبلاد الشام والعراق وتونس والجزائر وغيره، وازدحم لديه الأعيان والولاة ومن إليهم ينشدون منه حلاًّ لمشكلاتهم.

ولقد أطلقت على الصيّادي ألقاب كثيرة فهو «مستشار السلطان» و«حامي العثمانيين» و«سيد العرب» و«شيخ الشيوخ» و«العارف بالله» ركن الخلافة التي ترجع إليه في خطوبها وتعوّل عليه عند اشتداد كروبها» وسعى إليه العلماء والأعيان والولاة والأمراء وكانوا عوناً له على كل ما أراد[3].

وكان الصيادي كثير الدلال على السلطان عبد الحميد الذي نراه ينزل عند رأيه ويسارع إلى استرضائه، فكم أنفذ أمره وأبطل أمر السلطان. وكان يبالغ في الطلب فيحصل على ما يتمناه[4]. وقد استغلّ قربه من السلطان عبد الحميد وأخذ يعمل على نشر الطريقة الرفاعية ويمكّن لشيوخها[5] حتى لقد

(1) راجع عبد الرحمن دمشقية، المرجع السابق، ص218.
(2) المرجع نفسه، ص218.
(3) راجع عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج3، ص1214.
(4) انظر عبد الرحمن دمشقية، المرجع السابق، ص221.
(5) لكسب ولاء الجماعات الإسلامية أعطى السلطان عبد الحميد الثاني الصيّادي كميات من المال من الخزينة السلطانية وخزينة الولايات ومن الأوقاف، حيث قام الصيّادي بتمويل توسيع الطرق الصوفية في سوريا والعراق وبخاصة الطريقة الرفاعية فبنى زوايا وعيّن خليفة لكل زاوية ودفع للخليفة مرتباً شهرياً وخصّص لكل زاوية مبالغ لمصروفها كذلك قام الصيّادي بتخصيص مبالغ لإصلاح التكايا الموجودة وإعادة بناء الأضرحة للأولياء المحليين. راجع Commins PH. D. p.293-294.

قيل إنه لقن مبادئ الطريقة إلى السلطان نفسه. وكثيراً ما كان يأمر بنفي معارضي الطريقة، ويعمل على تقريب أتباعه من المناصب العليا، حتى صار معظم كَتَبَةُ السلطان من مؤيدي الطريقة الرفاعية ومن المغالين في الرفاعي.

وقد قلّد السلطان عبد الحميد الشيخ أبا الهدى الصيّادي الكثير من الأوسمة [والرتب] التي كان ينالها الواحدة تلو الآخرى إلى أن تقلّد رتبة قضاء العسكر وهي أعظم رتبة عند السلطان عبد الحميد، ونال الترقيات أيضاً أتباع الطريقة الرفاعية، فلم يزل السلطان يقلّد أحمد عزت الفاروقي الرفاعي الأوسمة والمراتب حتى أنزله ضيفاً دائماً عنده وأصعده إلى رتبة المير ميران[1].

وبلغ من رضى الرفاعية بالسلطان عبد الحميد أن صارت أحزابهم وأورادهم تتضمّن الدعاء له ولدولته. ففي حلقات ذكرهم كانوا يتلون القرآن الكريم والصلاة على النبي ثم يمدحون الأنبياء والصدّيقين ويدعون لإمام الوقت سلطان المسلمين خادم الحرمين الشريفين حضرة أمير المؤمنين عبد الحميد الثاني[2].

وهكذا نرى أن الطريقة الرفاعية قد نمت وقويت في ظل السلطان عبد الحميد والشيخ أبي الهدى الصيّادي وتسرّبت بفضلهما إلى دولة الخلافة بل إلى أعيان الخلافة وكبار رجالاتها[3].

و ـ **شعائرها الدينية (الذِّكْر)** : الذكر عند الرفاعية جهري ويقول الشيخ محمد أبو الهدى الصيّادي: «ذكر الله سبحانه وتعالى مع الإخوان بالجهر التامّ وحسن الانتظام والأدب الكامل حالة القعود والقيام وقبض البصيرة والبصر

(1) راجع عبد الرحمن دمشقية، المرجع السابق، ص220.
(2) المرجع نفسه ص 220.
(3) راجع: Depont et Coppolani. op. cit. p. 321.

عن النظر إلى الآثار. وقوفاً مع جلالة المذكور والعظيم الرحمن الرحيم. والذكر المنفرد هو خفية بحيث لا يطلّع على سرّ العبد السالك الذاكر أحد غير ربه وهذا هو تعليم النبي (ص) لأصحابه المتأدبين بآدابه»[1].

وطريقة الذكر عندهم كما يصفها أبو الهدى الصيّادي: يفتتح الذكر بشيء من الصلاة والسلام على رسول الله (ص) وعلى إخوانه النبيين والمرسلين وآل كلٍّ وصحبِ كلٍّ أجمعين. ثم القيام للذكر والحادي يسمعهم مدح المصطفى عليه الصلاة والسلام والأنبياء والأولياء والصالحين، وينشد لهم المواعظ ثم يختمون الذكر بشيء من القرآن والصلاة على النبي وإخوانه وأصحابه ثم يدعون لأنفسهم ولإخوانهم المسلمين ولوليّ أمر الأمّة المحمدية وللعساكر الإسلامية. ويقرأون الفاتحة مراراً لمشايخهم لأئمة القوم. ويدعون الله ويصلّون على النبي وينصرفون[2].

أما فيما يتعلق «بالحضرة» فالرفاعية من أهل السماع يطربون في مجالسهم بشكل يؤدي إلى البكاء والعويل، حيث يطلق عليهم أهل الغرب لقب «العوّائين» Les Hurleurs [3]، ويدفعهم إلى الرقص وتمزيق الثياب حيث تحدث بينهم حالة تسمّى بحالة السُكْر يصفها ديبون وكوبولاني بالهستيريا والجنون[4].

وقد وصف الرفاعي حالهم هذه قائلاً: «فساعة تراهم وقد نزلت عليهم السكينة، وساعة معذبين محزونين، وساعة متلذذين مسرورين فواحد يصرخ وآخر يرقص وآخر يبكي، وآخر يطرب»[5].

وهذا وصف لحضرة رفاعية: يقف الجميع ويشكّلون سلسلة حيث يضع

(1) راجع محمد أبو الهدى الصيادي، الطريقة الرفاعية، ص33.

(2) راجع محمد أبو الهدى الصيادي، الطريقة الرفاعية، ص46.

(3) انظر: Depont et Coppolani. op. cit. p.158.

(4) انظر Depont et Coppolani. op. cit. p.158.

(5) راجع عبد الرحمن دمشقية، المرجع السابق، ص199.

أحدهم يده على كتف الآخر ويرددون عبارة (لا إله إلا الله) بعدد معلوم وعبارة (الله هو) أيضاً بعدد معلوم وهم ينحنون إلى الأمام ثم إلى الوراء وكأنهم قطعة واحدة في عملهم. ثم تنقطع الأصوات فلا تسمع إلا صوت «هو ـ هو...» وينعكس ذلك على حالة المردّدين فيأخذون بالصياح وترتفع أصوات يا رفاعي! يا رفاعي! وتنحطّ قوى البعض أمام حالة السكر هذه وتأخذهم الهستيريا فيهجم البعض على الحيّات وعلى الجمر وقطع الحديد المحمّاة المعدّة مسبقاً لهذه الغاية ويحمل بعضهم سيوفاً أو دبابيس من حديد. وتراهم يلحسون الجمر بألسنتهم أو يعضون الحيّات وهي حيّة أو يضعون الدبابيس من جهة إلى جهة في أفواههم أو يضربون أوساطهم بالسيوف أو يمسكون القطع المحمّاة بأيديهم. ويقومون بعملهم هذا بحماسة كبيرة حتى ترى العرق يتصبّب من أجسامهم وتنفر عيونهم من وجوههم ويخرج الزبد من أفواههم، ومنهم من يسقط على الأرض بشكل مرعب. وبعد مضيّ لحظات على هذه المشاهد يقوم شيخ الطريقة يتمشى بينهم في القاعة يتفقد حالة مُريديه الواحد بعد الآخر. فينفخ على جراحهم أو يضع لعاباً عليها ويتلو أحزاباً معيّنة ويعدهم بالشفاء العاجل. ويؤكد من يحضرون هذه الحلقات أنه بعد مضيّ أقل من أربع وعشرين ساعة لا يرى أثر لجرح أو ندبة في أجسام هؤلاء[1].

(1) راجع تفاصيل حلة الذكر عند Depont et Coppolani. op. cit. p.158 et D'Ohsson. op. cit. T IV. p.636 .

الأحمدية

أ ـ تكوينها: تنسب هذه الطريقة إلى السيد أحمد البدوي (596هـ ـ 675هـ/ 1200م ـ 1276م)[1]. يُرجِع أتباع هذه الطريقة نسبه إلى الحسين بن علي بن أبي طالب. ولد في مدينة فاس. ولقب بالبدوي لأنه كان يضع لثاماً على عادة بدو إفريقيا ثم رحل إلى بعض الأقطار العربية والإسلامية. وزار قبري

(1) هو أحمد بن علي بن إبراهيم يرجع نسبه إلى الإمام علي بن أبي طالب عبر ولده الإمام الحسين. انتقل أجداده إلى مدينة فاس بالمغرب الأقصى حوالي عام 73هـ/ 692م عندما اضطربت أحوال الجزيرة العربية. ولد أحمد في مدينة فاس في حيّ زقاق الحجر ويحتمل أن تكون ولادته سنة 596هـ/ 1199 ـ 1200م. وهو أصغر سبعة أو ثمانية من الأخوة. أمّه فاطمة بنت محمد بن أحمد الشريف. أما أبوه فلم تذكر عنه الروايات شيئاً سوى أنه توفي في مكّة ودفن قرب باب المعلاة. وقد حج أحمد مع أسرته وهو طفل واستغرقت رحلة الحج هذه أربعة أعوام وقد جعلها الرواة ما بين عام 603هـ ـ 607هـ. وعندما شبّ امتاز بالفروسية والفتوّة. وحوالي سنة 627هـ يبدو أنه حدث لأحمد ما غيّر مجرى حياته فقد قرأ القرآن الكريم بالأحرف السبعة ودرس قليلاً من الفقه الشافعي وعكف على العبادة وامتنع عن الزواج واعتزل الناس وعاش في صمت لا يفصح عمّا يجول في خاطره إلا إشارة وأصبح في حالة وَلَهٍ دائم. فترك فاس وغادر إلى مكّة نتيجة لرؤيا رآها. وبعد ذلك ونتيجة لرؤيا رآها ثلاث مرات غادر مكّة إلى العراق حيث كان أحمد الرفاعي المتوفى عام 750هـ. وعبد القادر الجيلاني المتوفى عام 561هـ. وذلك برفقة شقيقه الأكبر حسن، وقد أثرت هذه الرحلة على نفسيّة السيد أحمد البدوي حيث تقول الروايات إن أحمد الرفاعي وعبد القادر الجيلاني صاحبي مفاتيح البلاد عرضا عليه أن يقاسماه البلاد فرفض وقال إنه لا يقبل تلك المفاتيح إلا من الله مما يدل أنه قطب مستقل. ثم نتيجة رؤيا رآها غادر إلى مصر ونزل في طنطا حيث بقي فيها طيلة حياته وتوفي سنة 675هـ/ 1276م ودفن في طنطا وقبره يزار ويتبرّك به ويقام له مولد في كل عام، ترك قليلاً من الأحزاب والصلوات. راجع دائرة المعارف الإسلامية مادة «بدوي» مج1، ص465 ـ 466. كذلك الزركلي، الأعلام، ج1، ص167.

القطبين الصوفيين الكبيرين في العراق أحمد الرفاعي وعبد القادر الجيلاني، حيث عرضا عليه أن يتقاسما معه مفاتيح البلاد فرفض، لأنه لا يقبل مفاتيح هذه البلاد إلا من الله وحده.

وخلال رحلته اكتسب ألقاباً كثيرة، منها إضافة إلى لقب البدوي، العطّاب أي الفارس المقدام وسمّي بـ «أبي الفتيان» لهذه الغاية وفي مكّة عرف بالغضبان كما قيل له مهارش الحرب وأبو العباس ونتيجة لتصوفه عرف بالقدسي والقطب والصامت كما دعي أبو الفرج ومجيب الأسارى من النصارى وعرف بالسيد، الشريف، الإمام الولي، الملثم، ندهة المضام، دليل الحيران، باب النبي، السطوحي، الصالح، المعتقد، العارف بالله، بحر العلوم وشيخ العرب[1].

وكان وصول أحمد البدوي إلى مصر نقطة تحوّل هامّة في حياته وحياة مصر. وقد استقر في طنطا وأخذ يؤسس بها مدرسته الكبرى ويؤلف حوله طائفة من التلاميذ والأتباع والمريدين لعلّها، كما يقول طه عبد الباقي سرور: «أضخم المجموعات الصوفية في تاريخ التصوّف الإسلامي»[2].

وفي طنطا عاش أحمد البدوي في أول أمره حياة كانت توصف على الشكل التالي: كان يصعد إلى سطح بيت معيّن ويرفع عينيه صوب الشمس حتى تحمرّ وتمرض وتصبح أشبه شيء بالجمرتين المتقدتين. وكان تارة يطول صمته وتارة يتصل صراخه. وكان يمتنع عن الطعام والشراب ما يقرب من الأربعين يوماً[3]. وقد قلّده أتباعه في هذه العملية فعرفوا بـ «السطوحية» أو «أصحاب السطوح».

وفي طنطا وما جاورها لقي أحمد البدوي الأصدقاء والخصوم. وكان من

(1) راجع سعيد عبد الفتاح عاشور، أحمد البدوي شيخ وطريقة، دار الكتاب العربي، القاهرة 1967، ص114.

(2) راجع طه عبد الباقي سرور، أعلام التصوّف الإسلامي، ص164.

(3) انظر دائرة المعارف الإسلامية مادة «بدوي» مج 1، ص466.

أقرب المقرّبين إليه تلميذه وخليفته عبد العال الذي اتصل به وهو يافع وكان يساعده في مداواة عينيه. وكان من أشد الخصوم الذين أصبحوا فيما بعد من الأتباع ابن دقيق العيد وابن اللبّان الفقيهين المعروفين. وعظم شأنه في بلاد مصر فانتسب إلى طريقته جمهور كبير[1]. وكان من بينهم ملك مصر في ذلك الوقت الظاهر بيبرس ـ الذي أجلّه وقدّمه على سائر علماء مصر. وكان يسعى إليه ويتبرك به ويقول من واجبات الملوك أن يسعوا إلى العلماء ورجال الله[2] كما كان السلطان قايتباي ـ كثير الاعجاب بأحمد البدوي وقد زار قبره عام 888هـ ووسع مقامه[3]. وقد فاقت شهرة أحمد البدوي منذ وصوله إلى طنطا كل أولياء مصر. من يومها أسلمت له قيادتها. وبعد أن عاش في طنطا على هذا المنوال إحدى وأربعين سنة توفي في عام 675هـ ودفن فيها، حيث تقام له في كل عام سوق عظيمة يفد إليها الناس من جميع أنحاء القطر المصري احتفاء بمولده[4].

وقد أدخل أحمد البدوي على نظام التصوّف ما يشبه نظام الجندية فقسم أتباعه إلى فرق وكتائب وجعل عليها النقباء والخلفاء لأنه كان يرى أن التصوّف هو جهاد وعبادة وتربية روح وتقوية جسد والتصوّف لديه ليس مظهراً وعرضاً من أعراض الحياة وإنما هو حقيقة وجهاد وعمل. وقد هتف يوماً بمريديه الذين اتخذوا الصوف لباساً يتباهون به «التصوّف ليس لبس الصوف، إنما التصوّف أعمال ومجاهدة وأخلاق»[5].

---

(1) بدليل ما يروى من أن السيد عبد العال عندما كبر صار بوّاباً للسيد أحمد البدوي فلا يسمح لأحد بالدخول إليه إلا إذا استأذن أولاً السيد عبد العال فيستأذن له بدوره من السيد أحمد البدوي الذي قد يسمح له بالدخول وقد لا يسمح ولا يستثنى من ذلك السلاطين والأمراء. راجع سعيد عاشور، المرجع السابق، ص96 ـ 97.

(2) راجع طه سرور، المرجع السابق، ص165.

(3) راجع دائرة المعارف الإسلامية، مج 1، ص468.

(4) كان يقام في مصر ثلاثة موالد لأحمد البدوي تعود في أصولها إلى عادات جاهلية. راجع دائرة المعارف الإسلامية مادة «بدوي» مج 1، ص468 ـ 469. ولا يزال أهل مصر يقيمون بعض هذه الموالد حتى اليوم.

(5) انظر طه عبد الباقي سرور، أعلام التصوّف، ص165.

وكان البدوي يؤمن بأن جُماع الأشياء وباب الحياة هو حب الله فيقول: «أحبه يحبّك أهل الأرض والسماء وأطعه يطع لك الجن والإنس ويجف لك البحر ويخضع لك الهواء»[1]. وقد نسب إليه أتباعه في حياته ومماته الكثير من الكرامات[2]، التي تخالطها مسحة أسطورية[3] كتلك التي تقول بأن الله أجّل حصول يوم القيامة إكراماً له[4].

أما سند هذه الطريقة الصوفية فهو التالي: أخذ السيد حسن بدر الدين شقيق أحمد البدوي التصوّف عن شيخ شيوخ المغرب عبد الجليل بن الشيخ عبد الرحمن وعنه أخذ الشيخ أحمد البدوي بوساطة أخيه حسن. وعبد الجليل أخذ العهد عن الشيخ عبد المجيد عن الشيخ عبد الحميد عن الشيخ أبي الحسن علي عن الشيخ أبي طاهر عبد الرزاق الأندلسي عن الشيخ عبد القدّوس عن الشيخ شمس الدين محمد بن يوسف المغربي عن الشيخ شهاب الدين أحمد التوريزي عن الشيخ حبيب العجمي عن سيدي أبي سعيد الحسن البصري عن سيدنا عمران بن حصين عن سيدنا أنس بن مالك عن رسول الله (ص)[5].

ب ـ **أزياؤها وتقاليدها**: كان أتباع هذه الطريقة يتزيّون بالزيّ الأحمر[6]. وذلك تقليداً لمؤسس الطريقة الذي كان يلبس جلباباً من الصوف الأحمر وعمامة اعتاد ألا يخلعها لغسلٍ حتى تذوب. وقد احتفظ خليفته بطرف من عمامة له واتخذها شعاراً[7].

وعندما تحدّث الدكتور عبد الحليم محمود عن سبب اختيار أحمد البدوي

(1) المرجع نفسه، ص165.
(2) عن كرامات أحمد البدوي في حياته ومماته راجع سعيد عاشور المرجع السابق، ص153 ـ 179.
(3) انظر دائرة المعارف الإسلامية مادة «بدوي» مج1، ص470 ـ 471.
(4) راجع الجبرتي، المصدر السابق، ج1، ص 219 ـ 220.
(5) راجع أبا الوفا التفتازاني، الطرق الصوفية في مصر، ص77.
(6) انظر التفتازاني، م.ن، ص77. أيضاً توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص79.
(7) دائرة المعارف الإسلامية، مج1، ص466.

للون الأحمر قال: إنه اقتدى بجدّه رسول الله (ص) في ذلك. وروي عن جابر بن عبدالله أن رسول الله (ص) كان له حلّة حمراء يلبسها في الأعياد والجُمَع[1]. وقد ورد أن رسول الله (ص) قدّم لواء بني سليم يوم فتح مكّة على الألولية وكان أحمر. وفي صحيح البخاري عن البراء بن عازب قال: ما رأيت ذا لمّة سوداء في حلّة حمراء أجمل من رسول الله (ص)[2].

وروي أن أحمد البدوي قال لخليفته السيد عبد العال: إعلم أنني قد اخترت هذه الراية الحمراء لنفسي في حياتي ولخلفائي بعد مماتي. وهي علامة لمن يمشي على طريقتنا من بعدي[3].

ويروي عبد الصمد الذي تحدّث عن مناقب أحمد البدوي، حديثاً طويلاً كثير الإسناد عن الرسول حتى يصل إلى مبتغاه فيقول: «يقول رسول الله (ص) لما أُسْرِيَ بي إلى السماوات العُلى وسمعت من كلام العليّ الأعلى وفرغت من المخاطبة، أخذ بيدي جبريل عليه السلام، وأدخلني الجنة. وجاء بي إلى قصر من ياقوتة حمراء، ففتح القصر وأخرج لي منه صندوقاً من نور، ففتح الصندوق وأخرج لي منه زيّ الفقراء وقال لي يا محمد إن الله سبحانه وتعالى أمرني أن ألبسه لك فلا تودعه إلا عند مستحقيه، فلبسه النبي (ص) وخرج به من الجنة، وكان رسول الله (ص) يقول لنا «الفقر فخري وفخر أمتي من بعدي إلى يوم القيامة» ويقول عبد الصمد إنّ الرسول قد ألبسه إلى أبي بكر الصدّيق ويتحدث عن سلسلة طويلة حتى يصل إلى السيد أحمد البدوي[4].

---

(1) راجع عبد الحليم محمود، السيد أحمد البدوي رضى الله عنه، دارالمعارف بمصر 1976، ص95.

(2) راجع عبد الصمد، مناقب أحمد البدوي، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة 1287هـ، ص22 ـ 23.

(3) راجع عبد الحليم محمود، السيد أحمد البدوي، ص95.

(4) راجع عبد الصمد، مناقب أحمد البدوي، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة 1278هـ، ص21 ـ 22.

وقد وضع أحمد البدوي عدة شروط لمن يحمل العلامة الأحمدية منها: الصدق، وعدم الإتيان بالفاحشة، وغضّ البصر عن محارم الله، والطهارة، وعفة النفس، والخوف من الله، والعمل بكتابه وسنة نبيّه، وملازمة الذكر[1].

ويؤثر عن السيد أحمد البدوي أنه كان يقسم بعبارة «وعزة ربّي» وقد قلّده أصحابه في ذلك، وقد أوصى السيد أحمد أتباعه بمجموعة من الوصايا وجّهها إلى أول خلفائه عبدالعال. وهي تحث على التمسّك بالقرآن والسنة وقيام الليل تعبّداً، ويقول: ركعة واحدة في الليل تعدل ألف ركعة في النهار. وطلب منهم ألاّ يفرحوا لمصائب الآخرين وألاّ يؤذوا الجار، وأن يقابلوا الإساءة بالإحسان، وطلب إليهم الرأفة بالأيتام وستر العريان وإطعام الجائع، وقَرْي الغريب والضيف. وهذه الأعمال تؤدي إلى رضى الله عن الإنسان. وقال: «إن حب الدنيا يتلف العابد كما يتلف الخلّ العسل»[2]. وكانوا يسمّون عامّة المتصوفة بـ«القوم» وغيرهم من الناس بـ«الخلق» واشتهر اتباع الطريقة باسم الفقراء[3].

وللطريقة الأحمدية عادة في تسليك المريدين كانت تتمّ على الشكل التالي:

إذا أراد مريد الدخول في الطريقة الأحمدية فعليه أن يذهب إلى الشيخ الواصل الموصل. أي الواصل إلى الله الموصِلَ المريدَ إلى طريقه. وبعد أن يقوم الشيخ بالسؤال عن المريد ويطمئن إلى حسن استعداده يسأله: ما مرادك يا أخي؟ فيجيب المريد: جئت إليك يا أستاذي لتعهد إليّ بالقدوة وتسلكني بتسليك العارفين. فيقول الشيخ: أنت أخترتني من دون الناس

(1) راجع عبد الحليم محمود، أحمد البدوي، ص97 ـ 101.
(2) دائرة المعارف الإسلامية مادة «بدوي» مج 1، ص. 467 أيضاً عبد الحليم محمود، أحمد البدوي، ص 105 ـ 106.
(3) راجع دائرة المعارف الإسلامية مادة «بدوي» مج 1، ص468.

لأكون دليلك على الخير. فأنا لا آمرك إلا بالمعروف ولا أنهاك إلا عن المنكر وسأكون لك بعون الله تعالى عوناً على المعرفة والعلم الشريف النافع لعل الله سبحانه وتعالى أن يعلمنا وإياك علماً نافعاً. ثم ينظر الشيخ إلى المريد ويقول أنت اخترت لنفسك الدخول في رقعة سيدي أحمد البدوي رضي الله عنه، وأن يكون شيخنا شيخ الشيوخ أنس بن مالك صاحب رسول الله (ص) و«كلهم من رسول الله ملتمس» ورضيت أن تكون مطيعاً سميعاً محباً لي ولإخوانك؟ فيردّ المريد. نعم! نعم! نعم! يا أستاذي وملاذي. فيقول الشيخ قَبِلتُك! قبلتك! يا أخي في الله تعالى من الأحباب. وبعد ذلك يأمر الشيخ المريد بالوضوء[1]. وأن يصلّي لمولاه ركعتين بنيّة التوبة[2] لله من جميع الذنوب والخطايا سهواً أو عمداً أو خفية أو جهراً. وبعد السلام يأمره الشيخ بأن يقول بنيّة خالصة لمولاه المطلع على ظاهره وخافيه، «تُبْتُ إلى الله توباً نصوحاً وندمت على ما فعلت. وعزمت ألا أعود إليه أبداً وأُشهِد الله وجميع خلقه عليّ بذلك وأسأل الله بجاه نبيّه الحبيب أن يتقبل توبتي»، ثم يأمره الشيخ بأن يقول: «الله معي، الله ناظر إليّ، شاهد عليّ». وينصح الشيخ المريد قائلاً: «إنك يا ولدي ما دمت تلاحظ تفسير هذه الكلمات على الدوام مع ملازمة أذكارك كل يوم عقب كل صلاة فرضٍ أو نفلٍ عشر مرات يصحّح الله توبتك وتكون من التائبين المخلصين».

وبعد أن يصلّي المريد صلاة التوبة يقوم من مكانه الذي صلّى فيه ويدخل مع إخوانه حلقة الذكر لتصفية قلبه للطريق الموصل لمحبة خالقه وأحبابه، وبعد الانتهاء من ذلك يجلس بين يدي شيخه، ويكون الشيخ مستقبلاً القبلة بالخضوع والخشوع والوقار «فإنه أمر عظيم» ثم يستغفر الله سبحانه وتعالى بهذا

---

(1) حول ما يجب ان يقوله المريد في الوضوء راجع سعيد عبد الفتاح عاشور، المرجع السابق، ص192.

(2) حول صلاة التوبة وماذا يجب على المريد أن يقرأه في كل ركعة. راجع عبد الصمد، المصدر السابق، ص36 ـ 37. أيضاً عبد الفتاح عاشور، المرجع السابق، ص193 ـ 194.

الاستغفار: «استغفر الله العظيم الذي لا إله إلا هو الحيّ القيّوم وأتوب إليه» ويقول ذلك ثلاث مرات ثم يكمل؛ «وأساله التوبة والمغفرة والنجاة من كل ذنب أذنبته عمداً أو خطأً أو علانيةً. وأتوب إليه من الذنب الذي لا أعلم به إنه هو علّام الغيوب وأسأله الجنة والنجاة من النار. اللهم إني أسألك يا غفور يا عفوّ عن المذنبين أن تغفر لنا ولجميع المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات الأحياء منهم والأموات برحمتك يا أرحم الراحمين يا رب العالمين». ثم يقرأ فاتحة الكتاب ويقول: «يا سيدي ويا شيخي في الله يا سلطان الأولياء يا سيدي أحمد يا بدوي مَدَد لله. يا سادتنا وأشياخنا في القدوة شيء لله. يا رسول الله شيء لله سيدي يا رسول الله...». وبعد ذلك مباشرة يضع المريد يده في يد الشيخ ويجعل إبهامه اليمنى على إبهام الشيخ اليمنى ثم يقول الشيخ للمريد: «إسمع ما قاله الله تعالى في العهد. فإنه سبحانه وتعالى قال: وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولاً إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجراً عظيماً. لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحاً قريباً»... «ثم يقول الشيخ للمريد: «إسمع يا أخي هذا عهد الله بيني وبينك على الكتاب والسنة ونحن أخوان في الله تعالى وفي رقعة قطب الزمان وعون العصر والأوان، الحبيب النسيب أبي العباس السيد أحمد البدوي رضي الله تعالى عنه خادم رسول الله (ص) الناجي يأخذ بيد أخيه يوم القيامة. ونحن إن شاء الله تعالى من الآمنين في رحمة الله سبحانه وتعالى» وبعد هذا يتمتم الشيخ في سرّه بعض الأدعية.

عندها يقوم المريد ويدعو الله سبحانه وتعالى في سرّه، والشيخ وجميع الإخوان يؤمّنون على دعواته. ويختم دعاءه جهراً بقوله: «يا مولانا يا مجيبُ أجِبْ من يرجوك لا يخيب توسلنا إليك بجاه سيدنا محمد الحبيب أن تقضي حوائجنا [في] قريب هذا وقت الحاجات يا حاضراً لا يغيب: ثم

يقول الشيخ: «يثبّت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة». ثم يقرأ الشيخ والحاضرون الفاتحة ويهدون ثوابها لأهل العهود ثم الفاتحة إلى شيخنا في الدنيا والآخرة السيد أحمد البدوي. ثم الفاتحة إلى أرواح الشيوخ في الطريق عموماً، وأرواح المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات. وينتهي الحفل بأن يُلبِسُ الشيخُ المريدَ الخِرقةَ الأحمدية وهي خرقة التصوّف وبذلك يصبح المريد عضواً عاملاً في الطريقة الأحمدية[1].

ج ـ **انتشارها**: الطريقة الأحمدية هي طريقة مصرية مركزها الأساسي في مدينة طنطا. وكان السيد أحمد البدوي قد أخذ العهد على مصريين كثيرين من شمال البلاد وجنوبها، أخذ العهد على شاميين من بقاع مختلفة من بلاد الشام وعلى يمنيين وعلى غير هؤلاء وأولئك. وأَذِنَ للجميع بعد أن صهرهم وأنضجهم أن يبشروا بالطاعة وأن يقودوا إلى سبيل الله، وانتشر المريدون والمشايخ في شرق العالم وغربه يهدون إلى الله ويأخذون بيد الحيارى إلى الطمأنينة، ويربّون بدورهم المريدين الذين صار الكثير منهم، فيما بعد، شيوخاً لقنوا العهد لمريدين جدد، وكل ذلك كان أثراً للسيد أحمد البدوي[2]. لذلك انتشرت الطريقة الأحمدية في كل أرجاء مصر[3]. وانتقلت إلى بلاد الشام وخصوصاً إلى يافا وغزة[4] وانتقلت إلى شمال إفريقيا ولكن لم يكن لها الأتباع الكثر ولم تلعب الدور الذي لعبته الطرق الأخرى في هذه المناطق[5]. ويقول بعضُ المصادر إنه يوجد مقام للسيد

(1) نقلاً عن سعيد عبد الفتاح عاشور، أحمد البدوي شيخ وطريقة، ص190 ـ 196. وهي تقريباً شبه متطابقة مع عبد الصمد مناقب أحمد البدوي، ص36 ـ 37.

(2) راجع عبد الحليم محمود، أحمد البدوي، ص20.

(3) انظر دائرة المعارف الإسلامية مادة «بدوي» مج 1، ص496.

(4) انظر F. de Jong «The sufi orders in palestine» in studia Islamica T.58. p.174.

(5) راجع مقال الدكتور عبدالله حنا، عن تحركات العامّة في دمشق وحلب في القرنين 18 و19، المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام، ج2، ص517.

البدوي قرب طرابلس الشام وآخر قرب غزة في فلسطين[1]. كذلك كان للطريقة زوايا في شبه الجزيرة العربية في المدينة المنوّرة وفي بلاد اليمن ولم تتحدث المراجع عن انتشار واسع لهذه الطريقة في هذه المناطق.

د ـ **الطرق المتفرعة عنها**: عُرفت هذه الطريقة بأسماء متعددة، كالأحمدية والبدوية نسبة إلى أحمد البدوي. وعرفت بالسطوحية لأن أتباعها كانوا يقلّدون أحمد البدوي في الجلوس على السطوح والتطلع إلى الشمس. وقد تفرعت إلى عدد كبير من الفروع. فذكر الدكتور توفيق الطويل أنها تفرعت إلى ستة عشر فرعاً[2]، وذكر التفتازاني في تعداده الطرق الصوفية في مصر عشرة فروع لهذه الطريقة[3]. وذكر علي شلق ودائرة المعارف الإسلامية، سبعة عشر فرعاً لها هي: الشناوية ـ المرازقة ـ الكناسية ـ الأنبابية ـ الحمودية ـ المنايفية ـ السلامية ـ الحلبية ـ الزاهدية ـ الشُّعيبية ـ التسفيانية ـ العربية ـ السطوحية ـ البندارية ـ المسلمية ـ الشرنبلالية ـ البيومية[4].

وذكر بعضُ المصادر أن أولاد نوح هي فرع من الأحمدية[5]. ومن الملاحظ أن معظم هذه الفروع هي فروع مصرية[6].

هـ ـ **مكانتها في الدولة العثمانية**: لم تنل الطريقة الأحمدية في الدولة العثمانية المكانة التي نالتها في ظل دولة المماليك، فقد روي أن السلطان الظاهر بيبرس خَفّ هو وجنوده لاستقبال أحمد البدوي عند مجيئه إلى مصر وأنه

(1) انظر دائرة المعارف الإسلامية مادة «بدوي» مج 1، ص470.
(2) راجع توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص77.
(3) راجع أبا الوفا التفتازاني، الطرق الصوفية في مصر، ص77.
(4) راجع علي شلق، المرجع السابق، ص52. كذلك دائرة المعارف الإسلامية مادة «طريقة» لماسينيون، مج 15، ص178.
(5) راجع توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص77. ويصف أولاد نوح فيقول: كان أولاد نوح صغاراً يرتدون جميعاً طراطير تزينها من القمة خصل من الخرق ذات الألوان المختلفة ويتقلّدون سيوفاً من الخشب ويمسكون سوطاً يسمّونه «فرقله» راجع الطويل، م.ن، ج1، ص80.
(6) راجع أسماء هذه الفروع وأسماء المشايخ التي تسمّت باسمها. التفتازاني، الطرق الصوفية في مصر، ص77 ـ 78.

كان يتردّد لزيارته[1]، وأن السلطان قايتباي كان كثير الإعجاب بأحمد وقد زار قبره، ووسّع مقامه. وكان خلفاء البدوي يسيرون في مواكب سلاطين المماليك الدينية جنباً إلى جنب مع كبار علماء الدين في الدولة، ولكن في العهد العثماني يظهر أن الاحتفال بالبدوي فقد روعة مظاهره لأنها لم تكن تتفق مع الأنظمة الصارمة التي وضعها الأتراك[2].

ولا يخفى أن بعض ولاة الأتراك على مصر كانوا يتقربون من أتباع الطرق واجتذابهم إلى جانبهم لتأمين الهدوء واكتساب الرضى من الفئات الشعبية وعندما حاول السلطان عبد الحميد إقامة الاتحاد المزعوم بين أتباع الطرق كانت البدوية إحدى أعضاء هذا المحفل[3].

و ـ **شعائرها الدينية: (الذِّكْر)**: يقول عبد العال خليفة السيد البدوي: «خدمت سيدي أحمد البدوي أربعين سنة فما رأيته غفل عن طاعة الله تعالى طرفة عين»[4]. وقد اهتم البدوي بالذكر وجعله من مبادئ الطريقة، وحث أتباعه على الإكثار منه. فها هو يوصي خليفته عبد العال قائلاً: «عليك بكثرة الذكر وإياك أن تكون من الغافلين عن الله تعالى»[5].

ولقد سأل عبد العال السيد عن حقيقة الذكر فقال: «هو أن يكون بالقلب ولا يكون باللسان فقط، فإن الذكر باللسان دون القلب شقشقة. يا عبد العال أذكر الله بقلب حاضر وإياك والغفلة عن الله تعالى فإنها تورث القسوة في القلب». وعندما سأله عن حقيقة التفكر قال السيد: «تفكّر في خلق الله تعالى، وفي مصنوعات الله تعالى، ولا تتفكّر بذات الله تعالى»[6].

(1) انظر عبد الحليم محمود، أحمد البدوي، ص40.
(2) انظر دائرة المعارف الإسلامية مادة «بدوي» مج 1، ص468.
(3) راجع علي شلق، المرجع السابق، ص52.
(4) راجع عبد الحليم محمود، السيد أحمد البدوي، ص106.
(5) المرجع نفسه، ص102.
(6) راجع عبد الحليم محمود، السيد أحمد البدوي، ص103.

فالذكر عند البدوي هو ذكر اسم الله الأعظم (الله). ويبدأ هذا الذكر بالاستغفار (أستغفر الله العظيم الذي لا إله إلا هو الحيّ القيوم وأتوب إليه) 313 مرة ثم الصلاة على النبي (اللهم صلِّ على محمد وعلى آله وصحبه أجمعين) 313 مرة، ثم يقرأ الفاتحة 313 مرة. ومنهم من أضاف سورة الإخلاص بعد الفاتحة بهذا العدد، ثم بعد ذلك يبدأ بذكر الله دون عدد حتى يتواجد[1].

وقد ذكر توفيق الطويل أن الأحمدية كانت من أصحاب الأشاير[2] وهي كناية عن جموع كثيرة من أهل الطرق يسيرون من منازلهم ليلاً وبأيديهم الشموع وهم يرفعون الأصوات بالذكر والتهليل والصلاة والسلام على سيد المرسلين (ص) ولا يزالون كذلك حتى يصلوا إلى الشريح أو الاحتفال بالمولد. ولبعضهم عادات من توزيع الحلو أو الشموع عليهم حين وصولهم، بعضها مقرّر من الأوقاف وبعضها من مشايخ خدمة الأضرحة[3].

وقد ذكر علي شلق أن المطاوعة هو اسم للطريقة الأحمدية[4] فإذا كان ذلك موافقاً للصواب فإن الدكتور توفيق الطويل نقل وصف حلقات الذكر عند هؤلاء على الشكل التالي: «كان فقراء المطاوعة يتخذون لهم مغنين من الرجال، ومساعدين يدقون الطبول ويضربون الكؤوس وأولاداً يجلسونهم وراءهم حتى إذا اشتدت حماسة الذاكرين هجم عليهم الأولاد واحتضنوهم من الخلف تيمّناً وبركة. وكانوا إذا ساروا وضعوا فوق رؤوسهم أو على جنوبهم «ملاحف وسراويل» فإذا انطلق الفقراء في الشوارع نشروا راياتهم

(1) المرجع نفسه، ص102.
(2) انظر توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص85.
(3) انظر علي مبارك، الخطط التوفيقية الجديدة، ج3، ص131.
(4) انظر علي شلق، المرجع السابق، ص157.

ودقوا طبولهم وضربوا على كؤوسهم وكان لموكبهم ضجة عظيمة، وقد كانوا يتخذون أباريق يملأونها بالماء ويحملونها في أيديهم كلما ساروا ليتطهروا منها بين الحين والآخر، وسُبُحاً كبيرة من الخشب أو العظم أو نحو ذلك، وسيوفاً من الخشب ومزاريق من الحديد (طواخي) من السُّعُف وطراطير يضعون عليها الودع والريش والخرق الحمراء وغيرها»[1].

كما كان لأحد فروعها وهو الشناوية طريقة خاصة بالذكر[2].

(1) نقلاً عن توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص85.

(2) راجع طريقة هذا الذكر في الفصل الثالث من هذه الدراسة.

الخلوتية

أ ـ **تكوينها**: تنسب هذه الطريقة إلى الشيخ محمد الخلوتي[1]. وهي طريقة تركيّة، أحد فروع الطريقة السهروردية[2] الذي ظهر في خراسان على يد الشيخ ظهير الدين المتوفى سنة 1397م. وانتشر هذا الفرع حتى بلغ تركيا[3] حيث أسس الشيخ محمد الخلوتي هذه الطريقة، ويقول أبو الوفا التفتازاني أن الخلوتية هي طريقة مُصْلَحة من السهروردية[4]. وهي تعود في نسبها الصوف إلى الجنيد ومنه إلى الإمام علي بن أبي طالب[5].

وقد ازدهرت هذه الطريقة في مصر خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر

(1) يبدو أن هذه التسمية قد اشتقت من الخلوة. راجع يوسف نعيسة، المرجع السابق، ج2، 414.

(2) السهروردية: طريقة صوفية تنسب إلى أبي النجيب عبد القادر السهروردي (490هـ ـ 563هـ) وقد لعب ابن أخيه أبو حفص عمر السهروردي دوراً كبيراً في تحديد آداب هذه الطريقة في كتابه «عوارف المعارف» لذلك هناك من اعتبره المؤسس الحقيقي لهذه الطريقة حتى أن البعض عدّها طريقة بغدادية نسبة إلى أبي حفص السهروردي. ومنهم من اعتبرها فارسية الأصل. وقد عرفت بالصديقية نسبة إلى أبي بكر الصدّيق. راجع علي شلق، المرجع السابق، ص54 ـ 55.

(3) انظر دائرة المعارف الإسلامية مادة «طريقة» مج 15، ص181.

(4) انظر أبا الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص290.

(5) سلسلة هذه الطريقة هي التالية: الشيخ الولي الكبير محمد الخلوتي أخذ عن إبراهيم الزاهد عن جمال الدين التبريزي عن شهاب الدين الشيرازي عن زكي الدين محمد النجاشي عن الشيخ قطب الدين الأمهري عن الشيخ عمر البكري عن عمّه الإمام أبي نجيب السهروردي البكري الصدّيقي عن القاضي وجيه الدين عن الشيخ محمد البكري عن الشيخ ممشاد الدينوري عن أبي القاسم الجنيد عن سري السقطي عن أبي معروف الكرخي عن داود الطائي عن حبيب العجمي عن الحسن البصري عن سيدنا على بن أبي طالب. راجع أبا الوفا التفتازاني، الطرق الصوفية في مصر، ص82.

الهجريين. وهي تنسب هناك إلى الإمام العارف الكبير مصطفى بن كمال الدين البكري الصّديقي[1]. وقد أخذ هذه الطريقة عن مصطفى البكري جمع غفير من مشايخ الإسلام والعلماء والأعلام والأئمّة الأعيان وأكابر الزمان[2].

وكانت الخلوة من لوازم هذه الطريقة. وهي خلوة للتفرّد بالله في الذكر في مكان طاهر، والأفضل أن يكون مسجد الجماعة، وأن ينوي الفرد الاعتكاف والصوم، والأوْلى أن يتجرّد عن كثرة الأكل والشرب، فإن العطش في هذه الطريقة أمر عظيم بل هو مسرّع الفتح الرّباني إذا ساعد التوفيق والعناية على ذلك. وعلى المريد في الطريقة في أثناء خلوته أن يشرب قليلاً من الماء والدبس أو العسل ويكون ذكره في الخلوة[3].

وكان أتباع الخلوتية لا ينصّبون خلفاً لشيخهم إلا أجنبياً (أي ليس من نسل الشيخ) ودليلهم في ذلك أن النبي (ص) اختار أبا بكر الصدّيق للخلافة مع كونه أجنبياً عنه، في وجود عمّه العباس وابن عمه علي بن أبي طالب[4].

ب ـ **أزياؤها وتقاليدها**: لم يكن لأتباع هذه الطريقة زيّ أو لون يميّزهم ولم يكن لها رايات أو أعلام، بل كان كل ما يميزها هو لبس أفرادها للتاج. وقد ذكر علي مبارك في خططه أنه ليس للخلوتية علم وزيّهم الذي يميّزهم هو الفاروق[5]. وذكر توفيق الطويل أن التاج كان من مميزات الطريقة الخلوتية[6].

---

(1) هو مصطفى كمال الدين البكري ولد في دمشق سنة 1162هـ ودفن في المجاورين في القاهرة وضريحه مشهور. راجع أبا الوفا التفتازاني، الطرق الصوفية في مصر، ص82.

(2) نذكر منهم على سبيل المثال: الشيخ الحفني، الشرقاوي، الدردير، السباعي، الحدّاد، الخضيري، الصاوي، الشنتناوي. للاطلاع على أسماء من أخذ عن مصطفى البكري، راجع أبا الوفا التفتازاني، الطرق الصوفية في مصر، ص82 ـ أيضاً الجبرتي، ج1، ص347 ـ 351.

(3) راجع التفتازاني، مدخل إلى التصوّف الإسلامي، ص290.

(4) راجع يوسف نعيسة، مرجع سابق، ج2، ص414.

(5) انظر علي مبارك، الخطط التوفيقية الجديدة، ج3، ص130.

(6) راجع توفيق الطويل، مرجع سابق، ج1، ص79.

وكانت لهذه الطريقة آدابها وتقاليدها شأن بقية الطرق الصوفية. وكانت في معظمها شكلية تتعلّق بمجاهدة النفس وقهر الجسد أو تتعلّق بتحديد كمية الطعام والشراب المفروضة على المريد. وقد نُقِل أن أحد فروع الخلوتية في حلب كان لأتباعه كل ستة أيام من الشتاء خلوة عامّة يجتمع فيها المريدون فيصومون ثلاثة أيام ويأكلون عند المساء مقدار أوقيتين من الحريرة ورغيفاً من الخبز أكثر من أوقية ولا يشربون الماء القراح، بل يشربون القهوة ويستمرّون في الذكر والعبادة آناء الليل وأطراف النهار. وأما باقي الأيام فيقومون سَحَراً ويتهجّدون على قدر طاقتهم ثم يأخذون بالذكر إلى وقت الأسحار، ثم يصلون الصبح لكون الشيخ حنفياً، ويتلون الأوراد ويصلّون الإشراق[1].

ومن تقاليدهم كانت «الخلوة» التي اشتق منها اسم الطريقة وتقتضي الانقطاع عن الأهل والولد والزوجة وسائر الناس[2]. وهي عندهم على أنواع. فخلوة الجماعة كانت لا تتجاوز الثلاثة أيام. وخلوة الفرد هي أن يخلو الفرد بنفسه حسبما شاء من ثلاثة أيام إلى سبعة أيام إلى خمسة عشر يوماً إلى ثلاثين يوماً أو سبعين يوماً في العام. والخلوة الكلية وتكون بالسرّ المطلق وهي تتطلب العمر كله، ويرى بعض أفراد هذه الطريقة أن الإنسان لا يتخلّص من أحكام نفسه إلا إذا توالت مجاهداته لها وتتابعت خلوته حولاً كاملاً بحيث يسيطر على نفسه كلياً ولا تعود تستولي عليه[3].

وللخلوتية تقليدها في طريقة تلقين المبايعة للمريد نقلها الجبرتي في تاريخه عجائب الآثار فقال: «يجلس المريد بين يدي الأستاذ ويلصق ركبته بركبته والشيخ مستقبل القبلة ويقرأ الفاتحة ويضع يده اليمنى في يده مسلّماً له نفسه مستمداً من أمداده ويقول له: قل معي أستغفر الله العظيم ثلاث مرات. ويتعوذ ويقرأ آية التحريم: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً

(1) راجع يوسف نعيسة، المرجع السابق، ج2، ص417.
(2) انظر توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص68.
(3) انظر يوسف نعيسة، المرجع السابق، ج2، ص417.

نَّصُوحًا. . .﴾ إلى ﴿قَدِيرٌ﴾ ثم يقرأ آية المبايعة التي في الفتح ليزول الاشتباه وهي: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ. . .)، اقتداء برسول الله (ص) إلى قوله تعالى: ﴿عَظِيمًا﴾ ثم يقرأ فاتحة الكتاب، ويدعو الله لنفسه وللآخذ بالتوفيق ويوصيه بالقيام بأوراد الطريق والدوام على ذوق أهل هذا الفريق وعرض الخواطر وقصّ الرؤيات العواطر وإذا وقعت الإشارة بتلقين الاسم الثاني لقنه ليبلغ الأماني وفتح له باب توحيد الأفعال إذ لا غيره فعّال. وفي الثالث توحيد الأسماء ليشهد السرّ الأسمى، وفي الرابع توحيد الصفات ليدرجه إلى أعلى الصفات، وفي الخامس توحيد الذات ليحظى بأوفر اللذات. وفي السادس والسابع يكمل له التوابع. ونسأل الله الهداية والرعاية والعناية والدراية والحمد لله رب العالمين انتهى»[1].

والمراتب السبعة التي ورد ذكرها في مراتب الأسماء السبعة وللنفس في كل منها مرتبة باسم خاص دالّ عليها. فالاسم الأول هو لا إله إلا الله وتسمّى النفس فيها أمّارة، والثاني ـ ألله ـ وتسمّى النفس فيه لوّامة، والثالث ـ هو ـ وتسمّى النفس فيه ملهمة. الرابع ـ حق ـ وهو أول خطوة يحلّها المريد في الولاية وتسمّى النفس فيه مطمئنة، والخامس ـ حيّ ـ وتسمّى النفس فيه راضية، والسادس ـ قيّوم ـ وتسمّى النفس فيه مرضية، والسابع ـ قهّار ـ وتسمّى فيه النفس كاملة. وهذه الأسماء ما عدا الأول منها تلقن في الأذن اليمنى إلا السابع ففي الأذن اليسرى. ويتمّ تلقينها بحسب ما يراه الشيخ من أحوال المريدين ـ أفعال وأقوال وعالم مثال ـ وهي تلقن بصوت مرفوع ثلاث مرات مع إغماض العينين تشبهاً بالرسول (ص) في تلقينه الذكر للإمام علي (رض) والمريد يرددها ثلاث مرات بالطريقة نفسها[2] ولها طريقة خاصة في إجازة الشيوخ الذين يلقنون الذكر[3].

---

(1) نقلاً عن الجبرتي، المصدر السابق، ج1، ص344.

(2) لمزيد من التفاصيل حول طريق التلقين والمراتب التي يمر بها المريد، راجع الجبرتي، المصدر السابق، ج1، ص354 ـ 346. أيضاً توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص83.

(3) راجع الملحق رقم (9) إجازة حسن البيطار من الشيخ مصطفى النحلاوي، مخطوط في الظاهرية، رقم 4486.

ج ـ **انتشارها**: انتشرت الطريقة الخلوتية في تركيا وخصوصاً في مناطق الأناضول والعاصمة إستانبول حيث كان لأحد فروعها تكية مهمة هي تكيّة السنبلية. كذلك انتشرت هذه الطريقة في مصر انتشاراً واسعاً وكان لها فروع في معظم الأراضي المصرية. وفي بلاد الشام كان لها أتباع في دمشق وحلب وطرابلس وفي فلسطين وخصوصاً في يافا(1). كما وصلت إلى السودان وخصوصاً في منطقة النوبة وانتقلت إلى الصومال. وكان لها فروع في شبه الجزيرة العربية وخصوصاً في منطقة الحجاز. وانتقلت هذه الطريقة إلى شمال إفريقيا حيث كان لها أتباع كثر في بلاد القبائل وخصوصاً في الجزائر(2).

د ـ **الطرق المتفرعة عنها**: تفرعت عن الطريقة الخلوتية طرق عديدة في مختلف المناطق التي انتشرت فيها هذه الطريقة. ففي تركيا نرى لهذه الطريقة الفروع التالية: الجراحية ـ الأغت باشية (الأغباشية) ـ العشاقية ـ النيازية ـ السنبلية ـ الشمسية ـ الكلشنية (وتعرف أيضاً بالروشنية وهي في القاهرة وتركيا) ـ الشجاعية ـ الشعبانية في قسطموني. وقد عرفت الجراحية باسم آخر هو: النور الدينية(3).

وفي مصر نرى الفروع التالية: السمانية ـ الضيفية ـ الغنيمية ـ السباعية ـ الحدادية ـ الحبيبية ـ المروانية ـ المسلمية ـ الهراوية ـ المصيلحية(4)، وتضيف دائرة المعارف الإسلامية إلى هذه الفروع: الشرقاوية في القرن الثامن عشر الحفنوية ـ الدرديرية ـ البكرية المصلحة ـ الصاوية ـ المغازية(5).

---

(1) انظر: F. de Jong «The sufi orders in palestine» in studia Islamica T.58. p.174.

(2) انظر دائرة المعارف الإسلامية «طريقة» لماسينيون، مج 15، ص181.

(3) انظر دائرة المعارف الإسلامية «طريقة» لماسينيون، مج 15، ص181 ـ 186.

(4) راجع أبو الوفا التفتازاني، الطرق الصوفية في مصر، ص83 ـ 84.

(5) انظر دائرة المعارف الإسلامية «طريقة» لماسينيون، مج 15، ص181 وما بعدها.

وفي بلاد الشام نرى الفروع التالية: البكرية (خلوتية مصلحة) السفرجلانية المصلحة ـ الطباخية[1]. وفي منطقة النوبة والحجاز والصومال نرى الصالحية وفي شمال إفريقيا نرى الرحمانية[2] وفي تونس في منطقة نفطة نرى العزوزية[3].

هـ ـ **مكانتها في الدولة العثمانية**: تعتبر الخلوتية من أكثر الطرق الصوفية التي لها أتباع بين الفئات الحاكمة في كل من تركيا وسوريا ومصر. وقد ميّز بيتر غران بين فئتين من أتباع الطريقة الخلوتية؛ الفئة التجريبية التي تسيطر عليها رؤية أكثر توحيداً منبثقة من عالم العصور الوسطى الموحّد، والفئة المدرسية أو الفكرية وهي الفئة التي لعبت دوراً سياسياً على صعيد الحكم في الدولة العثمانية. ويقول بيتر غران إنه: «لم يوصف من بين الخلوتيين الذين نشطوا في إسطمبول خلال القسم الأخير من القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر أكثر من شخص واحد بأنه «صوفي» بالمعنى التجريبي، أما الآخرون فإنهم لم يوصفوا على أساس التجربة بل على أنهم مدرسيون. . .»[4].

ومن خلال تتبع سير شيوخ الخلوتية وأتباعها نستطيع أن نكوّن فكرة عن مكانة هذه الطريقة في الدولة العثمانية. فعلى سبيل المثال نذكر من الخلوتيين الدمشقيين الذين اشتهر أمرهم في إسطمبول. عبد الأسعد بن أيوب الخلوتي الذي درس الطب في مدارس إسطمبول وكان على صلة وثيقة مع «شيخ الإسلام» وأمضى حياته العملية في المدارس وأصبح رئيس أطباء «بيمارستان» في إسطمبول. وحسن العطار وهو خلوتي مصري درس الطب والعلوم والمنطق في إسطمبول وجاء إلى دمشق حيث أمضى خمس

(1) انظر يوسف نعيسة، المرجع السابق، ج2، ص414 ـ 415.

(2) راجع دائرة المعارف الإسلامية «طريقة» لماسينيون، مج 15، ص181.

(3) راجع عمر كحالة، المرجع السابق، ص268 ـ 269.

(4) انظر بيتر غران، الأسس الاجتماعية للثقافة في دمشق 1780 ـ 1850، دراسة مقدمة إلى المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام، الجزء الثاني، ص272.

سنوات في المدرسة البدرية في دمشق وكان له عدد من الطلاب السوريين[1]. وفي مصر يقول الدكتور أبو الوفا التفتازاني إنه قد أخذ الطريقة الخلوتية عن مصطفى البكري جمع عظيم من مشايخ الإسلام والعلماء الأعلام والأئمّة والأعيان وأكابر الزمان ونذكر منهم مجموعة من شيوخ الجامع الأزهر مثل الشيخ الحفني والشيخ الشرقاوي والشيخ الدردير والشيخ أحمد الصاوي وغيرهم[2].

ويكفي أن نذكر أن مشيخة الطرق الصوفية في مصر كانت لآل البكري أصحاب الطريقة البكرية الخلوتية والتي تسلّمت أيضاً نقابة الأشراف في مصر من القرن الثاني عشر الهجري وحتى صدر الفرمان بتولية محمد توفيق البكري لنقابة الأشراف في 21 يناير سنة 1892م[3]. ويحتفظ الشيخ عبد الرزاق البيطار في حليته بقصيدة لمحمد توفيق البكري يهنئ فيها السلطان عبد الحميد الثاني عندما لاحت له بوادر النصر على اليونان سنة 1315هـ[4]. وذكر أن عبد الحميد الثاني قلّده النيشان العثماني الأول[5].

وينقل محمد جميل الشطّي في ترجمته لأعيان دمشق في القرن الثالث عشر ومنتصف الرابع عشر أسماء الكثيرين من أتباع الطريقة الخلوتية الذين لعبوا

(1) انظر بيتر غران، المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام، الجزء الثاني، ص274 ـ 277.

(2) راجع أبو الوفا التفتازاني، الطرق الصوفية في مصر، ص83.

(3) راجع ماهر حسن فهمي، محمد توفيق البكري، دار الكتاب العربي، القاهرة 1967، ص34.

(4) من أبيات هذه القصيدة:

أما ويمين الله حلفة مُقسم	لقد قمتَ بالإسلام عن كل مسلم
فلولاك بعد الله أمْسَتْ ديارهُ	بأيدي الأعادي مثل نهبٍ مقسّم
لقد سرّ هذا النصر قبراً بطيْبةٍ	وبيتاً ثوى عند الحطيم وزمزم

راجع عبد الرزاق البيطار، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، ج1، ص429.

(5) ذكر زكي مجاهد أن عبد الحميد الثاني قلّد الشيخ محمد توفيق البكري ورئيس المشيخة البكرية، ورئيس مشيخة المشايخ الصوفية النيشان العثماني الأول بعدما دعاه إلى الأستانة. راجع الأعلام الشرقية، ج3، ص95.

دوراً مهمّاً في نظام الحكم العثماني، من هذه الأسماء على سبيل المثال: أحمد عزت باشا الذي دخل إلى دمشق سنة 1275هـ والياً على القطعة السورية، فأخذ الطريقة الخلوتية عن الشيخ المهدي المغربي نزيل الخضيرية[1]. وفي ترجمته لأمين الجندي يقول: «مفتي الحنفية في دمشق ولد بمعرة النعمان سنة 1229هـ ونشأ في حجر والده وتلقى عنه العلوم والطريقة الخلوتية واللغة التركية. . . استدعاه محمد أمين باشا مشير الجيش الخامس السلطاني للكتابة العربية في الجيش المذكور. فاستقال منها ثلاث مرات ثم ما لبث أن تولّى الإفتاء العام في دمشق الشام 1277هـ ثم فصل عنها سنة 1284هـ. انتخب عضواً في مجلس شورى الدولة العثمانية وصار من أعضاء المجلّة الشرعية، ووجّهت إليه رتبة الحرمين الشريفين ثم ولّي رئاسة مجلس تشكيل ولاية اليمن وعاد إلى الآستانة، ولم يلبث أن ولّي رئاسة ديوان التمييز في مدينة دمشق»[2].

و ـ **شعائرها الدينية (الذكر)**: إمتاز فقراء الخلوتية في ذكرهم وأورادهم بكثرة الاستغفار والتسبيح والصلاة على النبي. ولهم في ذلك صيغ يرددونها[3].

وقد فرضت هذه الطريقة على أتباعها أن يقضوا فترة في كل سنة في خلوة ممسكين عن الطعام إلى أقصى ما يسعهم الجهد مرددين الأذكار ترديداً لا ينقطع مما يؤثر على جهازهم العصبي ومخيّلتهم تأثيراً واضحاً[4].

وكان في كل زاوية من زواياها «مُقَدَّم» يساعد شيخها في إقامة الأذكار وتسليك المريدين. أما عن الذكر عند الخلوتية. فيقول عبد الرحمن الجبرتي إن هذه الطريقة «هي طريقة مؤيّدة بالشريعة الغرّاء والحنيفية

(1) راجع محمد جميل الشطّي، أعيان دمشق، ص53.

(2) راجع محمد جميل الشطّي، المصدر السابق، ص67 ـ 68.

(3) انظر توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص83.

(4) انظر عمر كحالة، المرجع السابق، ص267.

السمحاء ليس فيها تكليف بما لا يطاق. وكانت خير الطرق لأن ذكرها الخاص بها: لا إله إلا الله وهي أفضل ما يقول العبد كما في الحديث الشريف»[1]. فطريقتها في الذكر إذاً هي الترديد في الخلوة لكلمة لا إله إلا الله آلاف المرات حتى لا تخرج تلك العبارة بعد ذلك إلا على شكل «هه، هه، هه، . . .». وكانوا بعد ذلك ينشدون في مجالسهم، كلام السادة الصوفية ويقوم به أحد المنشدين أو يرددون ذلك معاً في مجالسهم[2].

وقد تمسّكت الخلوتية ببعض المظاهر التي أبعدتها كثيراً عن جوهر العبادة الصوفية. فقد نقل عبد الغني النابلسي في رحلته إلى مصر أنه كان للسادات الدمرداشية والخلوتية والشناوية طريقة خاصة في ذكر الله حيث كان يتقدم هؤلاء للذكر متحلقين ثم يدورون وقد وضعوا أيديهم بعضها في بعض وذكروا الله في رقصة يسمّونها الهوية قائلين: هو،هو، هو. . . وكان بعضهم يركبون أيديهم إلى الوراء أمام رؤوسهم ويحرّكونها بالتصعيد والتسفيل والتلوّي على هيئة لعبة يسميّها النصارى ركض الديك[3].

(1) انظر الجبرتي، المصدر السابق، ج1، ص342.

(2) انظر يوسف نعيسة، المرجع السابق، ج، ص417.

(3) راجع عبد الغني النابلسي، الحقيقة والمجاز قسم مصر، ص133 وما بعدها.

البكتاشية

أ ـ تكوينها: تنسب إلى وليّ من أولياء المسلمين اسمه الحاج بكتاش ولي[1]

(1) هو محمد خنكار الحاج بكتاش وليّ ولد سنة 645هـ في مدينة نيسابور التابعة لولاية خراسان ووالده الماجد هو السيد إبراهيم الثاني من السادات الكاظميين والعلماء العاملين. ووالدته الشريفة هي السيدة «خانم» بنت الشيخ أحمد أفندي من علماء نيسابور وأشرافها اشتهر وهو صبي بأخلاقه الحسنة وصلاحه وتديّنه وزهده وبدأ في تحصيل العلوم والمعارف فاتصل بالأستاذ الشهير الشيخ «لقمان أفندي» خليفة الشيخ أحمد يسوي أحد أولياء التركستان وامتاز بالذكاء والفطنة وحصل في زمن وجيز على الإجازات العلمية وظهر نبوغه وحصل له من المقامات الغالبة والفتوحات المتوالية ما ملأ به الخافقين إمداداً وإرشاداً ولما بلغ رشده وبدأت كراماته بالظهور وذاع صيته بين الناس، أخذت تفد إليه الوفود استجلاباً لدعواته طلباً للتبرّك به فآثر العزلة على الظهور واختلى في إحدى الصوامع مدة أربعين عاماً لم يخرج منها وأمضى كل هذه المدة في المجاهدات والرياضة والعبادات وبعد أن أتمّ هذه المدة التقى شيخه أحمد يسوي واكتسب منه الفيوضات المعنوية وأشار عليه بالشخوص إلى «بدخشان» فسار إليها واشتغل بالجهاد والغزو في سبيل الله، وبعد رجوعه من الجهاد أشار عليه أستاذه بالسفر إلى بلاد الروم فغادر خراسان وبدأ في السياحة. فيمّم شطر النجف وزار قبر الإمام علي وأقام مجاوراً بها أربعين يوماً ثم غادرها إلى مكة المكرمة وجاور الكعبة ثلاث سنوات ثم رحل إلى المدينة المنوّرة لزيارة قبر الرسول وبعد أن أقام أربعين يوماً سافر إلى القدس الشريف وزار المسجد الأقصى ومراقد الأنبياء العظام ومنها عرّج على الخليل ودمشق الفيحاء وأقام في كل منها 40 يوماً ثم زار قبر داود النبي في حلب وأصحاب الكهف في البستان وأخيراً استقر رأيه على الذهاب إلى الجهة التي أشار إليها مرشده أحمد يسوي فحطّ رحاله في ناحية: «صلوليجه قره أيوك» المشهورة حتى الآن باسم ناحية (الحاج بكتاش) وهي تابعة لمدينة «قير شهري» واتخذها مقاماً له وبدأ بالوعظ والإرشاد ونشر العلوم والعرفان واجتمع عليه طلّاب الهداية وعشاق الحقيقة وانتشر صيته في كل الآفاق ووصل اسمه إلى مسامع السلطان أورخان ثاني سلاطين آل عثمان فتوجه بنفسه لزيارته وحصل على دعواته وتبرّك به ثم نفضل بدعوته إلى الاحتفال الذي أقيم بمناسبة تأسيس الإنكشارية وبارك الجندي الذي أحضر بين يديه ووضع كمّه على رأسه. وعمّر =

ويعيد أتباعها سلسلة نسبه إلى الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه[1]. وهناك من شك في أن الحاج بكتاش هو الذي أسس هذه الطريقة[2].

والبكتاشية من أكثر الطرق الصوفية التي دار حولها اللغط. ربما لممارساتها التي تعدّ مخالفة للشريعة الإسلامية[3] أو للارتباط الوطيد بين أتباعها وفرقة الإنكشارية في الجيش العثماني. فمعظم الذين أرّخوا لهذه الطريقة وصفوا أتباعها بأنهم متصوفة شيعة. فهم يؤلّهون عليًا، ويذمّون أبا بكر وعمر وعثمان ويعترفون بالأئمّة الاثني عشر. ويعظّمون كثيراً الإمام جعفر الصادق. ويقولون بالأربعة عشر ولداً معصوماً الذين أكثرهم ماتوا شهداء من أولاد علي. ويزورون قبور الأولياء ويصلّون ويدعون عندها إلى حدّ يضعون فيه الدعاء لهم بمرتبة الشعائر الدينية[4].

ويضيف شريف الأمين في معجم الفرق الإسلامية شعاراً شيعياً آخر إلى هذه الفرقة هو أن الإنكشارية أضافوا إلى علمهم الأحمر شكل القمر والسيف

= 93 سنة وانتقل إلى عالم الأبديّة سنة 737هـ ودفن في الناحية المسمّاة باسمه الشريف. وكلمة بكتاشية هي تاريخ لوفاته بحساب الجمّل، راجع أحمد سري بابا، الرسالة الأحمدية في الطريقة البكتاشية بمصر المحروسة 1934، ص7 ـ 9.

(1) هذه سلسلة النسب الشريف للطريقة البكتاشية: السيد محمد بكتاش ولي بن السيد إبراهيم الثاني بن السيد موسى بن السيد إسحاق بن السيد إبراهيم المكرّم المجاب بن سيدنا الإمام موسى الكاظم بن سيدنا الإمام جعفر الصادق بن سيدنا الإمام علي بن أبي طالب أسد الله الغالب. كرم الله وجهه. راجع أحمد سري بابا، المصدر السابق، ص10.

(2) تذكر دائرة المعارف الإسلامية أن «بالم بابا» المتوفى عام 922هـ/ 1516م هو المؤسس الحقيقي لهذه الطريقة. وأنه قد حصل هناك لَبْسٌ بينه وبين رجل أسطوري يدعى بكتاش ولي وقد ذكر «بالم بابا» في بيان الأولياء العظام على أنه أوبير الثاني. راجع دائرة المعارف الإسلامية، مج4، ص37.

(3) تأليه غير الله مخالفٌ لنصوص القرآن: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾ سورة الأنبياء، الآية: 25.

(4) انظر لوثروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، ج4، ص349. أيضاً دائرة المعارف الإسلامية، مج 4، ص37 ـ 38.

كناية عن ذي الفقار وذلك على موضعين منه. ويقول أيضاً إن الحاج بكتاش كان علويّاً من أولاد علي بن موسى الرّضى وتصل طريقته إلى معروف الكرخي[1].

وزعم البعض الآخر وخصوصاً المؤرخون الغربيون أن أتباع هذه الطريقة هم في الأصل من النصارى (يربطون بين ضريبة الدوشرمة والإنكشارية والبكتاشية) ويدلّلون على ذلك بحجج منها: عادة التثليث عند أتباع هذه الطريقة: (ألله ـ محمد ـ علي) وأنهم كانوا يعترفون بذنبهم إلى مشايخهم. فالشيخ يحلّ من الذنب نظير القسّيس عند النصارى. وهم يبيحون الخمر، والنساء عندهم لا يسدلن النقاب. وكثيرون يتبتلون ويعيشون مجرّدين عن الأزواج[2]. وهم يحتفلون بما يشبه العشاء الرباني فيوزعون النبيذ والخبز والجبن في اجتماعاتهم في ميدان «أوضه سي» في صحن التكيّة المعدّ لذلك[3].

وهناك من ربط بين عقائد أتباع هذه الطريقة وعقائد «القزل باش» (العلويين) في شرقي تركيا «والعلي الإلهي» أي الذين يؤلّهون علياً في فارس وإن كان هؤلاء يفتقرون إلى نظام البكتاشية الصارم. ويقول إيرين مليكوف: «فكل قزل باش هو بكتاشي وليس كل بكتاشي هو قزل باش»[4].

وفي عقائدهم مبدأ التناسخ وحلول الله في جسد إنسان، فالله عندهم قد حلّ في جسد علي ثم انتقل من جسد علي إلى الحاج بكتاش. ويؤمنون أيضاً بتحوّل الإنسان إلى طائر يمكنه أن ينتقل من مكان إلى مكان فالحاج بكتاش قد انتقل على شكل يمامة من خراسان إلى بلاد الروم وفي شعائرهم يوجد

(1) راجع شريف الأمين، معجم الفرق الإسلامية، ص59.
(2) راجع لوثروب ستودارد، المرجع السابق، ج4، ص349.
(3) انظر دائرة المعارف الإسلامية، مج4، ص38.
(4) راجع: Irène Melikoff. «L'lslam héterodoxe en anatolie» in: Turcica. T. 14 (1982) p.149.

دائماً طائر «التورنة» Turna أي Grue Cendre أي طائر الكركي الرمادي اللون[1].

ويقول أتباع هذه الطريقة إنهم من أهل السنة والجماعة، فأحمد سري بابا يعرّف هذه الطريقة بأنها «طريقة آل البيت الطاهر رضوان الله عليهم أجمعين وهي مؤسسة على أوامر الشريعة السمحاء والتزام السنة السنية واجتناب البدع في جميع الحركات والسكنات والقصد من الانتساب إلى الطريقة هو الوصول إلى الله تعالى بالمداومة على ذكر اسمه الجليل. ويطريقتنا العليّة آداب وأركان خاصة بها في كيفية تهذيب النفس وتعليمها واجباتها الدينية والدنيوية ببرامج خاصة يسلكها الطالب بإرشاد مرشد حتى يتخلّى تماماً عن الرذائل ويتحلّى بالفضائل ويأمن شرّ قلبه»[2] ويقول شريف الأمين: «يظهر أن أسلافهم لم يكونوا شيعة لأن التصوف على الطريقة البكتاشية لا يتلاءم مع التشيّع وإن كانت البكتاشية شيعية ببعض الوجوه، وكان المعاصرون للملوك الصفوية محالفين لهم ومناصرين لاتحادهم في الطريقة ومساواتهم في المذهب. وقد وردت أسماء جملة من محدّثيهم في [عداد] رواة الأئمّة الاثني عشرية عليهم السلام. منهم محمد بن وهاب الدنبلي»[3].

ب ـ **أزياؤها وتقاليدها**: يتألف لباس البكتاشي عادة من عباءة بيضاء وقلنسوة بيضاء ذات أطرف عديدة مثلثة الشكل، يبلغ عددها عادة اثني عشر أي بعدد الأئمّة الاثني عشر. ويلبس البابا حول هذه القلنسوة عمامة خضراء ويضع البكتاشية حول عنقهم حجاباً من الحجر يسمّى «تسليم تاش».

وتتألف بزتهم الكاملة زيادة على ذلك من بلطة ذات حدّين وعصا طويلة. ويضع العزاب منهم أقراطاً في آذانهم تميّزاً لهم من غيرهم[4].

(1) راجع: Irène Melikoff. op. cit. p.150 - 151.

(2) راجع أحمد سري بابا، المصدر السابق، ص52.

(3) راجع شريف الأمين، معجم الفرق الإسلامية، ص59 ـ 60.

(4) راجع دائرة المعارف الإسلامية، مج 4، ص39 ـ 40.

وكان للطريقة البكتاشية عقائد وتقاليد عديدة. فقد اعتنق البكتاشيون مذهب الصوفية في الأعداد وبخاصة عقيدتهم بالعدد 4 وهو مذهب مقتبس عن فيثاغورس[*] اليوناني. وكانوا يقرأون كتاب «فضل الله الحروفي» المسمّى «الجاويدان» ويقدّرونه تقديراً عظيماً[1]. ويعرف بالفارسية باسم «عشق نامه».

وكان يطلق على الشيخ الذي يرأس هذه الطريقة لقب الشيخ الأعظم (جلبي) وهذا المنصب ليس وراثياً بالضرورة ولكن لوحظ في المئة والخمسين سنة الأخيرة انتقال المنصب من الأب إلى الابن[2]، ومقرّه التكيّة الأصلية (بير أوى) أي بيت القطب قرب حاجي بكتاش بين قير شهر وقيسارية. أما فئة العزاب المتشدّدين في هذه الطريقة فكان لهم شيخ خاص يعرف بـ«مجرّد باباس» أي أبو المتبتلين ويقطن في التكية الأصلية. وأشهر تكيّة للمتبتلين كانت تكيّة «قيزل ولي سلطان» قرب «ديمطوقة» في ولاية أدرنة. وكان يقال لشيخ كل تكيّة «بابا» ويقال للدرويش «مريد» وللملتحق بالتكيّة «منتسب»[3].

والشائع عند البكتاشيين أنهم لا يقومون بفرائض الدين الإسلامي. فلا صلاة ولا زكاة ولا صوم ولا حج. وقد رفعوا عنهم هذه التكاليف بحجة أنها

(*) فيثاغورس Pythagores أحد فلاسفة اليونان (حوالي 580 ـ 500 ق.م) أسس مدرسة فلسفية عرفت بالمدرسة الفيثاغورية Pythagoricien وقد ازدهرت حتى نهاية القرن الرابع ق.م. وساهمت مساهمة قيّمة في تطوّر الفلك والرياضيات. وقد اكتشف بعض الفيثاغوريين أن هناك بعداً موسيقياً كمياً هو أساس النغمات والتناغم وقد عمّموا هذا الاكتشاف في تعاليمهم حول تناغم المجالات الكونية. وقد أدّى هذا الرأي إلى ظهور الرمزية الرياضية، وإضفاء صفات صوفية على الأعداد. وهو رأي كان مشبعاً بالخرافات ومختلطاً بإيمان الفيثاغوريين بتناسخ الأرواح. وقد تطوّرت هذه المدرسة فأصبحت أخوة دينية وتنظيماً سياسياً، وقد تبنت الأفلاطونية المحدثة التصوّف الفيثاغوري للأرقام وأعادت إحياءه. راجع الموسوعة الفلسفية، ص300.

(1) انظر لوثروب ستودارد، المرجع السابق، ج1، ص350.

(2) راجع دائرة المعارف الإسلامية، مج 4، ص38 ـ 39.

(3) راجع لوثروب ستودارد، المرجع السابق، ج4، ص350.

تجب على المبتدئين لا على المنتسبين. وأنه بعد الوصول يصبح الإنسان في حلّ منها[1]. وهم يميلون إلى الاعتقاد بالمساواة بين جميع الأديان[2].

ج ـ **انتشارها**: لقد ثبت وجود الطريقة البكتاشية بشكل جلي منذ أوائل القرن السادس عشر الميلادي في الأناضول ثم انتشرت إلى الروميلّي وأكثر من مال إليها عنصر الأرناؤوط حتى يقال إن أكثر أبناء هذا العنصر هم بكتاشيون[3].

وكان لهذه الطريقة مراكز عديدة في آسيا الصغرى ويقال إن أحد أجداد الأكراد الدنابلة بنى ألفاً ومئتي تكيّة للبكتاشية[4]. وقد انتشرت هذه الطريقة في البلقان وخصوصاً في ألبانيا. ونظراً للارتباط الوثيق بين البكتاشية والإنكشارية فإن هؤلاء الجنود نقلوا معهم تعاليم هذه الطريقة أينما حلّوا[5].

وكان لهذه الطريقة زاوية في جبل المقطّم في مصر[6]. وهي تقع في سفح الجبل وراء قلعة صلاح الدين، وهي عبارة عن جملة حدائق غناء وعدة مغارات يصعد إليها راغب الزيارة بنحو ثلاثين درجة[7] ومما يدل على انتشارها في بلاد الشام أن بعض الأسر لا تزال تحمل اسمها حتى اليوم.

د ـ **الطرق المتفرعة عنها**: لم تذكر المراجع أن هذه الطريقة قد تفرعت إلى طرق أخرى. ربما بسبب ارتباطها بالإنكشارية ذات الطبيعة العسكرية. وما تمتعت به هذه الطريقة من مواصفات في ظل الدولة العثمانية[8].

---

(1) المرجع نفسه، ص350.

(2) راجع عمر رضا كحّالة، مرجع سابق، ص268.

(3) راجع شريف الأمين، معجم الفرق الإسلامية، ص59 ـ 60.

(4) راجع شريف الأمين، المرجع نفسه، ص59 ـ 60. مع تسجيل التحفظ حول صحة هذا الرقم.

(5) انظر سميح الزين، المرجع السابق، ص522.

(6) يذكر الدكتور محمد حرب في كتابه العثمانيون في الحضارة والتاريخ أنه كان للطريقة البكتاشية في القرن التاسع عشر 4 تكايا في مصر، راجع ص155 ـ 167.

(7) للاطلاع على أوصاف هذه التكية راجع أحمد سري بابا، المصدر السابق، ص23. وللاطلاع على أسماء مشايخ هذه التكية حتى سنة 1332هـ راجع المصدر نفسه، ص15 ـ 16.

(8) للاطلاع على ما قام به الإنكشارية في ظل الحكم العثماني راجع عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج1، الفصل السابع عشر، من ص471 وما بعدها.

هـ ـ **مكانتها في ظل الدولة العثمانية**: تبرز أهمية الطريقة البكتاشية في الدولة العثمانية من خلال ارتباطها بالإنكشارية إحدى أهم الفرق العسكرية العثمانية.

فقد دأب فريق من المؤرخين والباحثين إلى ترديد الرواية التي تقول بأن السلطان أورخان قد حصل على موافقة حاجي بكتاش شيخ الطريقة البكتاشية على مشروعه حول جمع الغلمان المسيحيين، ثم تحويلهم إلى الإسلام وتدريبهم ليصبحوا رجال حرب أو رجال حكم. وللتدليل على صحة الرواية يذهب هذا الفريق إلى أن الحاج بكتاش بارك الرواد الأوائل من الإنكشارية بوضع كمّ ردائه فوق رؤوسهم. وبسبب هذه المباركة وقع اختيارهم على غطاء غريب للرأس هو عبارة عن قلنسوة من الصوف الأبيض تتدلّى من خلفها قطعة طويلة من القماش أسطوانية الشكل هي رمز للبركة التي منحها الحاج بكتاش لهم(1).

وذهب بعضهم في معارضة هذا الدليل، وذلك على ضوء وثائق جديدة قدّمها الدكتور محمد حرب حول لباس التاج الألفي المشهور عند البكتاشية(2).

وذهب فريق آخر من الباحثين إلى نفي هذه الرواية نفياً باتاً مستندين إلى أن الحاج بكتاش كان قد جاز إلى ربه قبل إنشاء فرقة الإنكشارية بقرن من الزمان(3). ويربط جب وبوون بين تنظيم الإنكشارية والأخوة ويقولان إنه

---

(1) انظر عبد العزيز الشناوي، مرجع سابق، ج1، ص480.

(2) يقول الدكتور محمد حرب في ترجمته لمقال كتبه محمد فؤاد كوبريلي حول كيفية انتقال البكتاشية إلى مصر حيث توقف عند شخصية موسى أبدال: فقال نقلاً عن عاشق باشا زاده إن موسى أبدال كان محباً لخاتون آنّه التي أنشأت قبر الحاج بكتاش. وأن أبدال موسى كان من مريدي الحاج بكتاش ولي (1209م ـ 1271م) وهو مؤسس الطريقة البكتاشية وقد زار ضريحه وأقام هناك قليلاً واشترك في بعض الغزوات العثمانية في عهد أورخان وأخذ من أحد الجنود الإنكشارية قلنسوته ولبسها على رأسه وعاد بها إلى بلده. وفي هذا يقول عاشق باشا زاده إن هذه المسألة هي أساس التاج الألفي المشهور عند البكتاشيين. راجع محمد حرب، المرجع السابق، ص159.

(3) راجع: Muhemed Fuad Koprulu. Les origines du Bektachisme. Paris 1926. p.21.

يحتمل أن قصة مباركة حاجي بكتاش لمجندي الإنكشارية الأول تنّمُ عن حقيقة معيّنة هي أن الدراويش البكتاشية الذين تربطهم بالأخوة معتقدات مشتركة، قد نظروا بعين العطف إلى القوات الجديدة وأنهم استمطروا عليها بركات شيخهم الأول[1].

ومهما يكن من أمر فقد كانت الطريقة البكتاشية على ارتباط وثيق بفرقة الإنكشارية، بدليل أن السلطان محمود الثاني عند قضائه على هذه الفرقة رأى لزاماً عليه أن يقضي على البكتاشية. فقد أظهر رجال الإنكشارية طاعة تامة لشيوخ الطريقة حتى أطلق عل الإنكشارية أحياناً «عسكري بكتاشية» أي الجنود البكتاشية. وأحياناً ثانية «بكتاشية أو جاقي» أي أوجاق البكتاشية وأحياناً ثالثة «حاجي بكتاشي أوغلري» أي أبناء الحاج بكتاش. والأهمية السياسية التي اكتسبتها الطريقة البكتاشية ترجع إلى ارتباط الإنكشارية الوثيق بشيوخ هذه الطريقة الذين ينظرون إليهم كأئمّة لهم[2].

ويقول ديبون وكوبولاني، كانت البكتاشية من أقوى دعائم الحكم العثماني فقد ضمّت بين أتباعها رؤساء القوات المسلحة ورؤساء الإنكشارية من الذين كانوا ينظرون إلى هذه الطريقة نظرة تعبّد خاصة[3].

وقد ازدادت هذه العلاقات متانة في أواخر القرن السادس عشر على وجه التحديد سنة 1591م حيث اعترفت الدولة العثمانية رسمياً برعاية هذه الطريقة للجيش الإنكشاري[4]. فسمح لثمانية من دراويشها بالإقامة في أحد عنابر فرقة الإنكشارية التي كانت تسكن الثكنات الجديدة في إستانبول وهي

---

(1) راجع جب وبوون، المجتمع الإسلامي والغرب، ج1، ص94.

(2) راجع عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج1، ص481.

(3) انظر Depont et Coppolani. op. cit. p.530 .

(4) راجع عبد الكريم رافق، بلاد الشام ومصر من الفتح العثماني حتى حملة نابليون بونابرت 1516 ـ 1798، ط2، دمشق 1968، ص76.

الأورطة التاسعة والتسعون. وكان رئيس هؤلاء الدراويش يعتبر وكيلاً لشيخ الطريقة البكتاشية وكان هؤلاء يتناولون طعامهم في هذا العنبر ويعكفون على الصلاة، وتلاوة القرآن ويدعون الله أن ينصر القوات العثمانية المسلّحة، وأن يجعل الدولة العثمانية دولة قوية وأن يبعد عنها كل غزو تتعرض له[1].

وكان دراويش البكتاشية في الاحتفالات الرسمية يسيرون أمام آغا الإنكشارية وهم يرتدون الملابس الخضراء وينادي رئيسهم بصوت عال «كريم الله» أي الله كريم فيرد عليه بقيّة الدراويش بصوت واحد «هو» أي أن الله تعالى موجود. ولهذا أطلق على هؤلاء اسم هوكشان Hukechan ومعناها الصائحون بلفظة «هو»[2].

ومن دلائل الارتباط بين الإنكشارية والبكتاشية أن أتباع هذه الطريقة كانوا يقفون إلى جانب الإنكشارية ضد السلطان والحكومة المركزية[3]. وعندما ألغى السلطان محمود الثاني الفيالق الإنكشارية أصدر فرماناً بحلّ الطريقة البكتاشية وهدم تكاياها القائمة في إستانبول وإغلاق التكايا الأخرى في بقية المناطق أو إعطائها إلى أتباع الطريقة النقشبندية[4]. واستصدر فتوى من شيخ الإسلام بأن البكتاشية خارجون على القانون. واستناداً إلى هذه الفتوى أمر السلطان بشنق ثلاثة من كبار البكتاشية ونفي قسم منهم وتشتيت القسم الباقي وترحيلهم إلى أطراف الدولة متفرقين حتى لا يقوموا باجتماعات جديدة في إستانبول[5].

وبعد سنة 1826 لم تلبث الطريقة البكتاشية أن عادت إلى الازدهار ولكن

(1) راجع جب وبوون، المجتمع الإسلامي والغرب، ج1، ص95.

(2) راجع جب وبوون، المجتمع الإسلامي والغرب، ج1، ص95. أيضاً D' Ohsson. op. cit. T.IV. p.67.

(3) انظر عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج1، ص482.

(4) انظر: Irène Melikoff. «L'Islam héterodoxe en anatolie» in: Turcica. T. 15 (1983) p.155.

(5) انظر محمد فريد بك المحامي، تاريخ الدولة العلية العثمانية، ص146.

بشكل محدود، إلا أنها لم تستطع أن تعود إلى ما كانت عليه من قبل، حيث بقيت تكيّة عثمان جيك والتكيّة الأصلية في العاصمة، وتكيّة أسكي شهر تمارس بعض النشاطات. وبقي للطريقة أتباع في البلقان وخصوصاً في ألبانيا حيث كان لها تكيّة كبيرة في العاصمة تيزانيا. وذكرت بعض الوثائق أنه بقي في تركيا حتى سنة 1952 ما يزيد عن ثلاثين ألف بكتاشي[1]. على الرغم من إصدار قانون بحلّ كل الطرق الصوفية سنة 1925. وبعد الحرب العالمية الأولى عادت البكتاشية إلى الظهور في الجمعيات الماسونية الفرنسية التركية وجمعية تركيا الفتاة[2].

ز ـ **شعائرها الدينية**: لم يؤثر عن البكتاشية حلقات للذكر وترديد عبارات خاصة بغية الحصول على الوجد. إنما أثر عنهم أنهم كانوا يقيمون ما يشبه العشاء الربّاني فيوزعون النبيذ والخبز والجبن في اجتماعاتهم بميدان أوضه سي، أي صحن التكيّة المعدّ لذلك. وهذا الاحتفال هو نظير الذكر عند الطرق الأخرى ولكن البكتاشية ينكرون أنهم يقومون بالأذكار[3].

وتذكر إيرين ميليكوف أن البكتاشية قلّلت من العادات الشامانية التي كانت سائدة في الأناضول، واحتفظت بعادات منها تلاوة الأذكار ليلاً حيث ترافقها الموسيقى والرقص[4].

---

(1) راجع عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج1، ص522.

(2) راجع المقالة المهمة حول هذا الموضوع لـ: Irène Melikoff. «L'Ordre des Bektasi aprés 1826» dans: Turcica. T. 15 (1983) p.155 - 178.

(3) انظر دائرة المعارف الإسلامية، مج 4، ص38.

(4) راجع: Irène Melikoff. «L'Islam héterodoxe en anatolie» dans: Turcica. T. XIV (1982) p.154.

التيجانية

أ ـ **تكوينها**: تنسب هذه الطريقة إلى أبي العباس أحمد بن محمد التيجاني (1150هـ ـ 1230هـ/ 1737م ـ 1815م)[1]، وولد في قرية عين ماضي في الجزائر. وتلقى علومه الأولى فيها ثم انتقل إلى مدينة الأبيض وأقام فيها خمس سنوات. وبعد وفاة والده سافر إلى الحج، وهناك التقى الشيخ أحمد ابن عبدالله الهندي ثم انتقل إلى المدينة حيث التقى الشيخ محمد بن عبد الكريم السمّان وأخذ عنهما الكثير من أسرار الطريق، ثم ذهب إلى مصر والتقى الشيخ محمود الكردي، وتقول الروايات إن الكردي قال له: أنت محبوب من الله، فما هو مطلبك؟ قال التيجاني: القطبانية العظمى. فقال له: لك أكثر من ذلك[2]. فعاد التيجاني إلى بلده ينتظر الفتوحات الغيبية،

(1) هو أحمد بن محمد بن المختار بن سالم التيجاني ولد في قرية عين ماضي سنة 1150هـ وهي قرية صغيرة تقع على مسيرة 72 كلم غربي الأغواط و27 كلم شرقي تهمت في الجزائر. مات أبواه في طاعون 1166هـ. تلقى علومه الأولى في مسقط رأسه، ثم رحل إلى مدينة أبيض وأقام هناك خمس سنوات ثم رحل إلى تلمسان ثم إلى مكّة والمدينة ومنهما إلى القاهرة حيث التقى في هذه البلاد عدداً من شيوخ العلم والتصوّف وأنشأ في القاهرة بمشورة الشيخ محمود الكردي، طريقة صوفية جديدة بعد أن كان قد انخرط في الطريقة القادرية والطيبية والخلوتية. وتعتبر هذه الطريقة فرعاً من الخلوتية. ثم عاد إلى بلاد المغرب وزار فارس وتلمسان وانتقل بعدها إلى بوصمغون في الصحراء واعتقد أنه مبعوث النبي للسير في الدعوة إلى طريقته، وقد أشار عليه تلميذه علي حرازم بالعودة إلى فاس فرجع إلى هناك وقد أمضى شطراً كبيراً من حياته في تنظيم شؤون الطريقة وظلت مدينة فاس مقرّه الرئيسي إلى أن توفي ودفن فيها سنة 1230هـ. راجع دائرة المعارف الإسلامية، مج4، ص593.

(2) راجع سميح عاطف الزين، مرجع سابق، ص554 ـ 555.

بشكل محدود، إلا أنها لم تستطع أن تعود إلى ما كانت عليه من قبل، حيث بقيت تكيّة عثمان جيك والتكيّة الأصلية في العاصمة، وتكيّة أسكي شهر تمارس بعض النشاطات. وبقي للطريقة أتباع في البلقان وخصوصاً في ألبانيا حيث كان لها تكيّة كبيرة في العاصمة تيزانيا. وذكرت بعض الوثائق أنه بقي في تركيا حتى سنة 1952 ما يزيد عن ثلاثين ألف بكتاشي[1]. على الرغم من إصدار قانون بحلّ كل الطرق الصوفية سنة 1925. وبعد الحرب العالمية الأولى عادت البكتاشية إلى الظهور في الجمعيات الماسونية الفرنسية التركية وجمعية تركيا الفتاة[2].

ز ـ **شعائرها الدينية**: لم يؤثر عن البكتاشية حلقات للذكر وترديد عبارات خاصة بغية الحصول على الوجد. إنما أثر عنهم أنهم كانوا يقيمون ما يشبه العشاء الربّاني فيوزعون النبيذ والخبز والجبن في اجتماعاتهم بميدان أوضه سي، أي صحن التكيّة المعدّ لذلك. وهذا الاحتفال هو نظير الذكر عند الطرق الأخرى ولكن البكتاشية ينكرون أنهم يقومون بالأذكار[3].

وتذكر إيرين ميليكوف أن البكتاشية قلّلت من العادات الشامانية التي كانت سائدة في الأناضول، واحتفظت بعادات منها تلاوة الأذكار ليلاً حيث ترافقها الموسيقى والرقص[4].

(1) راجع عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج1، ص522.

(2) راجع المقالة المهمة حول هذا الموضوع لـ: Irène Melikoff. «L'Ordre des Bektasi aprés 1826» dans: Turcica. T. 15 (1983) p.155 - 178.

(3) انظر دائرة المعارف الإسلامية، مج 4، ص38.

(4) راجع: Irène Melikoff. «L'Islam héterodoxe en anatolie» dans: Turcica. T. XIV (1982) p.154.

التيجانية

أ ـ **تكوينها**: تنسب هذه الطريقة إلى أبي العباس أحمد بن محمد التيجاني (1150هـ ـ 1230هـ/ 1737م ـ 1815م)[1]، ولد في قرية عين ماضي في الجزائر. وتلقى علومه الأولى فيها ثم انتقل إلى مدينة الأبيض وأقام فيها خمس سنوات. وبعد وفاة والده سافر إلى الحج، وهناك التقى الشيخ أحمد ابن عبدالله الهندي ثم انتقل إلى المدينة حيث التقى الشيخ محمد بن عبد الكريم السمّان وأخذ عنهما الكثير من أسرار الطريق، ثم ذهب إلى مصر والتقى الشيخ محمود الكردي، وتقول الروايات إن الكردي قال له: أنت محبوب من الله، فما هو مطلبك؟ قال التيجاني: القطبانية العظمى. فقال له: لك أكثر من ذلك[2]. فعاد التيجاني إلى بلده ينتظر الفتوحات الغيبية،

(1) هو أحمد بن محمد بن المختار بن سالم التيجاني ولد في قرية عين ماضي سنة 1150هـ وهي قرية صغيرة تقع على مسيرة 72 كلم غربي الأغواط و27 كلم شرقي تهمت في الجزائر. مات أبواه في طاعون 1166هـ. تلقى علومه الأولى في مسقط رأسه، ثم رحل إلى مدينة أبيض وأقام هناك خمس سنوات ثم رحل إلى تلمسان ثم إلى مكّة والمدينة ومنهما إلى القاهرة حيث التقى في هذه البلاد عدداً من شيوخ العلم والتصوّف وأنشأ في القاهرة بمشورة الشيخ محمود الكردي، طريقة صوفية جديدة بعد أن كان قد انخرط في الطريقة القادرية والطيبية والخلوتية. وتعتبر هذه الطريقة فرعاً من الخلوتية. ثم عاد إلى بلاد المغرب وزار فارس وتلمسان وانتقل بعدها إلى بوصمغون في الصحراء واعتقد أنه مبعوث النبي للسير في الدعوة إلى طريقته، وقد أشار عليه تلميذه علي حرازم بالعودة إلى فاس فرجع إلى هناك وقد أمضى شطراً كبيراً من حياته في تنظيم شؤون الطريقة وظلت مدينة فاس مقرّه الرئيسي إلى أن توفي ودفن فيها سنة 1230هـ. راجع دائرة المعارف الإسلامية، مج4، ص593.

(2) راجع سميح عاطف الزين، مرجع سابق، ص554 ـ 555.

فلم يتحقق له منها شيء على يد شيخ من الشيوخ، فانتقل إلى واحة «بوصمغون» في قلب الصحراء الشرقية وتذهب الروايات إلى أن الفتح الربّاني حصل له هناك حيث رأى الرسول (ص) يقظة لا مناماً كما يدّعي من كتب سيرة حياة التيجاني وعيّن له الورد، وأمره بتلقينه إلى من أراد من المسلمين والمسلمات. وقال له لا منة لمخلوق عليك من مشايخ الطرق، فأنا واسطتك وممدّك على التحقيق فأترك عنك ما أخذت من الطرق[1]. (كان التيجاني في أثناء رحلاته قد أخذ الطريقة القادرية والطيبية والخلوتية) بعد ذلك انتقل التيجاني يدعو الناس إلى طريقته في الصحراء. وقد أثارت دعوته حفيظة الدولة العثمانية. فأشار عليه تلميذه علي حرازم بالعودة إلى فاس. فأخبر سلطانها المولى سليمان بأنه مهاجر إليه هرباً من جور الترك وظلمهم، وهو يستجير منهم بأهل البيت الكريم فوافق السلطان على طلبه وأنزله في أحد قصوره[2].

وقد اشتهر التيجاني في فاس والمغرب وأقبل عليه الخلق بأعداد كبيرة إلى أن توفي سنة 1230هـ. ولشدّة تعلّق أصحابه به ازدحموا على حمل نعشه وكسروه بعد دفنه قطعاً صغيرة ادّخروها للتبرّك بما حصل فيه من السرّ المصون[3].

وبعد وفاة منشئ الطريقة ترك ولديه محمد الكبير ومحمد الصغير في وصاية محمود بن أحمد التونسي. وقد خلفه في الوصاية عليهما الشيخ الحاج علي بن عيسى وهو شيخ الزاوية التيجانية في تماسين. وكان قد رشحه صاحب الطريقة لخلافته.

(1) راجع سميح عاطف الزين، المرجع السابق، ص555.

(2) راجع دائرة المعارف الإسلامية مادة: «تيجاني»، مج 4، ص593.

(3) راجع عبد الرزاق البيطار، حلية البشر، ج1، ص303 ـ 304.

وفي فاس احتلّ أميرها الجديد القصر الذي أعطي لأحمد التيجاني فاضطر ولداه لتركها والذهاب إلى عين ماضي. وعاد الشيخ علي بن عيسى إلى تماسين ويبدو أنه وقع خلاف بين أتباع الطريقة فاستنجد فريق منهم بباي وهران فهاجم عين ماضي ولكنه فشل بالدخول إليها وأعيدت المحاولة مرة أخرى بعد عامين على يد باي تترى وباءت المحاولة الثانية بالفشل ما شجّع محمد الكبير على مهاجمة الأتراك في مسكرة. ولكن الهجوم فشل وقتل محمد الكبير ابن أحمد التيجاني وانفرد الابن الثاني محمد الصغير في شؤون الطريقة حيث أخذ في الدعوة لها في مناطق الصحراء والسودان بمساعدة الشيخ علي بن عيسى ولاقت دعوته نجاحاً كبيراً. مع ازدياد قوة اتباعه وازدياد ثروة الطريقة، لم يغامر محمد الصغير بأي محاولة حربية حتى أنه رفض مساعدة مقدّم الطريقة الدرقاوية في مقاومته الاحتلال الفرنسي للجزائر سنة 1837م. وحاول عبد القادر الجزائري ضمّ جهود الطريقة التيجانية إلى جهوده في مقاومة الاحتلال الفرنسي بين سنة 1832م ـ 1847م. فرفض شيخها مؤثراً الحياة الدينية الهادئة. فلم يكن من الأمير عبد القادر الجزائري إلا أن جمع جيشاً، وهاجم أسوار عين ماضي ولكنه فشل في الدخول إليها، وقاوم شيخها وأتباعه مدة ثمانية أشهر حاول بعدها الأمير عبد القادر الدخول إلى مقرّ الطريقة عدة مرات. وباءت محاولاته بالفشل ما اعطى الطريقة شهرة واسعة فيما أبداه أفرادها من مقاومة، وقد لفت هذا الصمود نظر المستعمرين الفرنسيين إلى استغلال قوة أتباع التيجاني حيث قدّم شيخ الطريقة المساعدات المادية والمعنوية للماريشال فاليه الفرنسي ضد الأمير عبد القادر، فيما سكت عن مناهضة الزاوية التيجانية وشيخها في تماسين للوجود الفرنسي في الجزائر.

وبعد وفاة محمد الصغير سنة 1844م ترك مقاليد الطريقة لابن منشئها الباقي على قيد الحياة وبعد وفاته سنة 1853م خلفه حفيد علي بن عيسى محمد

العائد. وبعد وفاة محمد العائد حصل خلاف بين ولديه أحمد وبشير والوصي عليهما الذي أراد فصل زاوية عين ماضي عن زاوية تماسين، ثم اتهم الولدان بعدم موالاتهما للفرنسيين وأرسلوا إلى الجزائر. وبعد ذلك عملا على مهادنة الفرنسيين واحتفظا بصداقتهم[1].

ب ـ **أزياؤها وتقاليدها**: لم يتزيّ أتباع الطريقة بلون خاص، وما أُثر عنهم هو لبس الأبيض، وما ميز أتباعها هو الإزار. ولهذه الطريقة عادات وتقاليد منها: أن أتباعها يعرفون بالأحباب. ويحرم على من يدخل هذه الطريقة أن يدخل في طريقة أخرى[2]. ومن تعاليمها أن لها أسراراً يقول عنها الشيخ التيجاني إنها من المكتوم الذي لا ينبغي أن يذكر للعامّة. وعلى المريد في التيجانية ألاّ يزور ولياً من الأولياء سواء كان حياً أو ميتاً ومجرد زيارته، إن حصلت، تؤدّي إلى فصله عن الطريقة ويجب على المريد أن يعترف بأن أحمد التيجاني هو خاتم الأولياء، وسيد العارفين ومعدّ الأقطاب والأغواث[3].

ومما أثر عن التيجاني واعتقده أتباعه بعده أنه كان يقول: «من أراد أن يشاورني في أمر وبيني وبينه بعد بعاد فليصلّ على النبي (ص) مئة مرة ثم يذكر حاجته وهو مشخص لنفسه بين يدي فالجواب ما يقع في قلبه» وهذا الأمر يبقى بعد وفاة الشيخ التيجاني.

ونصح التيجاني أتباعه بالاعتدال ودعاهم لكي يتصدّقوا باعتدال وألا يسرفوا في ذلك، ولا يبذروا أموالهم ،ودعاهم إلى تحصين المال من التلف لأن المال يصون الإيمان، ومن أتلف ماله أتلف إيمانه[4].

(1) انظر دائرة المعارف الإسلامية مادة: «تيجاني»، مج 4، ص594 ـ 596.
(2) دائرة المعارف الإسلامية مادة: «تيجاني»، مج 4، ص594.
(3) انظر سميح عاطف الزين، مرجع سابق، ص556.
(4) راجع سميح عاطف الزين، المرجع السابق، ص557.

وعرف عن التيجاني تسامحه مع غير المسلمين. ولكن التيجانية لم تكف عن استعمال القوة في مخاصمة أقرانهم ونشر العقيدة الإسلامية، وهذا التغيير في الموقف فرضه الاندفاع التبشيري المستميت للآباء البيض جماعة «لا فيجري» وأمثالهم[1].

وكان أتباع هذه الطريقة يهتمّون بأداء فريضة الحج لا يردّهم عنها عائق فأضافوا إلى هذا الفريضة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الحج إلى فاس حيث ضريح المؤسس[2].

ج ـ **انتشارها**: المركز الرئيسي لهذه الطريقة هو عين ماضي على بعد 70 كلم في الجنوب الشرقي من «الأغوات»، والمركز الثاني المهمّ في تماسين في الجزائر. ومع أن دعاة الطريقة أيام ازدهارها قد لاقوا تربة خصبة في مصر وجزيرة العرب وبعض أجزاء آسيا، إلا أن الانتشار الحقيقي لهذه الطريقة كان في إفريقيا الفرنسية. فقد قام محمد الحافظ بن مختار بن الحبيب بعد أن تلقى الأمر من منشئ الطريقة بنشرها بين البدو المقيمين في الجنوب الأقصى من مراكش. وفي طريق عودته عن طريق شنكوفي وتجكجه قام بدعوة ناشطة للطريقة وقبل وفاته عام 1830م اطمأن باله إلى أن قبيلة (إدا أوالا Eda Ouala) قد انضمت بأسرها إلى الطريقة التيجانية[3].

كذلك انتشرت هذه الطريقة في غيانة الفرنسية وفي نكراي التي أصبحت من المدن المقدّسة عند اتباع الطريقة في هذه المنطقة وحلّت التيجانية محل القادرية حيثما تكون في هذه المناطق. وتبع التيجانية عدد كبير من أهالي ماسينه في السودان وأهالي فوتا تورو Fauta - toro وفوتا جالون وأمّة البله

(1) انظر لوثروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، ج2، ص396.
(2) انظر دائرة المعارف الإسلامية، مج 4، ص599.
(3) انظر دائرة المعارف الإسلامية، مج 4، ص599.

وصاروا من أشد أنصار الإسلام، وانضموا حول راية الحاج عمر[1]. فكانوا طيلة أربعين سنة سادة السودان من تمبكتو إلى المحيط الأطلسي. وخلف الحاج عمر ابن أخيه ومريد آخر هو (أحمدو شيخو بن عمر) وحاولا توسيع فتوحات الحاج عمر، وأثاروا أهالي فوتا تورو والسونينكه في بلاد كاآرته Kaareta والتوكولور الذين في السنغال على فرنسا. فصار وجود هذه السلطنة التيجانية في وسط السودان خطراً عظيماً على السيادة الفرنسية فوقع الخلاف حول من سيقوم بتمدين السودان الغربي، فرنسا وضبّاطها والمبشرون المسيحيون أم مريدو التيجانية ورسل الإسلام. فحشد الفرنسيون قواتهم وتصدّوا للتيجانية فأوقفوا غاراتهم وتوّجوا عملهم باحتلال تمبكتو في 10 كانون الثاني 1894م[2].

د ـ **الطرق المتفرعة عنها**: لم تذكر المصادر أي فرع للطريقة التيجانية ربما لأنها قامت في وقت كانت فيه دولة الطرق الصوفية تميل شمسها إلى المغيب.

هـ ـ **مكانتها في الدولة العثمانية**: لم تنل الطريقة التيجانية مكانة لدى الدولة العثمانية لأن نشاطها الواسع كان في مناطق خارج السيطرة العثمانية. أما في المناطق التي كانت تخضع للسيطرة العثمانية، فقد تشكّكت هذه الدولة بالنيات التيجانية وناصبتها العداء منذ تأسيسها، حيث رأينا أن الشيخ أحمد التيجاني يلجأ إلى فاس هرباً من الأتراك وظلمهم[3]. وفي مطلع القرن التاسع عشر ساءت العلاقات بين الدولة العثمانية وحكومة فاس. وطالبت

(1) الحاج عمر هو ابن الشيخ مرابط، ولد في سنة 1797 في قرية الفار من بلاد ديمار فربّاه أبوه وعلّمه ثم حج البيت الحرام وزار المدينة وقرأ مدة في الأزهر وعاد إلى بورنو سنة 1833م ثم ذهب إلى بلاد الهوسة وأخذ يعظ الناس بالرجوع إلى عقيدة السلف الصالح ويطعن في تساهل القادرية وتوفي سنة 1865 وهو في حرب مع زنوج ماسينه بعد أن ترك للطريقة التيجانية سلطنة إسلامية عظيمة في وسط بلاد الزنوج الفتشيين. راجع لوثروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، ج2، ص397.

(2) للاطلاع على مزيد من هذه المعلومات راجع لوثروب ستودارد،م. ن، ج2، ص397 ـ 398.

(3) راجع الصفحة 292. . . من هذا البحث.

الدولة العثمانية حكومة فاس بتسديد الديون المستحقة لها منذ زمن بعيد. ومنذ ذلك الحين كان العداء هو الصفة الغالبة على العلاقات بين الاثنتين وكان حكام فاس قد فقدوا أي نفوذ لهم في الجزائر بانعدام نفوذ الطريقة الدرقاوية. فالتجأوا إلى التيجانية وجعلوا من أتباعها ورقة بيدهم يحرّكونهم كيفما أرادوا. فأثاروا بعض القبائل على الحدود الجزائرية وشعرت الدولة العثمانية أنها بحاجة إلى استخدام العنف والقوّة لتأديبهم[1].

ولاحظ عثمان بك أمير سنجق الغرب أن أصحاب الطريقة يسعون لإقامة حكومة خاصة بهم في عين ماضي فجهز جيشاً واتجه إليهم، لكن الشيخ تمكّن من الهروب، ففرض الوالي على الأهالي غرامات مالية كبيرة وثقيلة، وعاد دون أن يتمكّن من القضاء على الطريقة قضاء نهائياً. فعادت إلى ممارسة نشاطها كالمعتاد.

وبقي الأمر بين العثمانيين والتيجانيين على هذا الشكل، حتى سقوط الجزائر، بأيدي الفرنسيين[2]، ورفض شيخ الطريقة التيجانية مساعدة الأمير عبد القادر الجزائري الذي ينال العطف والتأييد من الحكومة العثمانية ضد الفرنسيين في الجزائر[3]. وذكرت المصادر أن أتباع الطريقة ربطتهم بفرنسا علاقات وديّة[4].

لكن هذا لا يعني أنه لم تقم علاقات من الودّ والتفاهم بين شيوخ التيجانية وولاة الدولة العثمانية، إذ تذكر المراجع أن عمر العيد شيخ شيوخ الطريقة التيجانية في تماسين كان له قصة شهيرة مع الثائر علي بن غذاهم في البلاد التونسية. فقد كتب الشيخ عمر العيد إلى علي بن غذاهم يعده بالشفاعة

(1) راجع عزيز سامح التر، المرجع السابق، ص506 ـ 507.
(2) المرجع نفسه، ص576.
(3) راجع دائرة المعارف الإسلامية، مج 4، ص595.
(4) عن علاقات التيجانية بالحكومة الفرنسية راجع: Depont et Coppolani. op. cit. p. 271 - 274.

والأمان باسم القطب الربّاني والهيكل الصمداني سيدي أحمد التيجاني. فلما جاء إليه أمره أن ينزع سلاحه بحجة أن من يطلب شفاعة يجب أن يأتي طائعاً لا متقلداً سلاحاً. وبعد أن حجزه عنده بعث إلى الوزير التركي يعلمه بذلك دون أن يذكر شيئاً عن الشفاعة، فبعث الوزير وأخذه. وكان ما كان ونال الشيخ عمر العيد جائزة على ذلك[1].

و ـ **شعائرها الدينية (الذكر)**: للذكر مكانته عند الطريقة التيجانية شأنه شأن الطرق الصوفية الأخرى. وأذكارها وأورادها متنوعة فمنها ما هو لازم، ومنها ما يختص به الخواصّ دون العوامّ. ولكن اعظم أورادها شأناً هو «جوهرة الكمال» وهو الذي تلقاه التيجاني من الرسول (ص) مباشرة. فيروى أن التيجاني عندما ذهب إلى واحة في الصحراء الغربية تدعى قصر بوصمغون، حصل له هناك الفتح الربّاني حيث شاهد الرسول (ص) يقظة لا مناماً. فعيّن له الورد وهو مئة مرة من الاستغفار، ومئة مرة من الصلاة على النبي (ص) وأمره بتلقينه إلى كل من طلب من المسلمين والمسلمات. وفي سنة 1200هـ أكمل له الرسول (ص) الورد بمئة من الهيللة وهي (لا إله إلا الله، أو الله الله) أو هما معاً يذكرهما الذاكرون في يوم الجمعة بعد صلاة العصر[2].

ولقراءة هذا الورد شروط مقرّرة كالانصهار الكامل، واستقبال القِبلة ونشر الإزار فإذا توفرت هذه الشروط ففي القراءة السابعة يتم حضور النبي (ص) مع أصحابه الأربعة (أبي بكر، عمر، عثمان، علي) والشيخ التيجاني وهم لا يفارقون ذاكرها ما دام يذكرها بعد ذلك[3].

وطريقة الذكر عندهم تقوم على ترديد العبارات التالية كل يوم: مئة مرة

(1) راجع سميح عاطف الزين، المرجع السابق، ص558.

(2) راجع سميح عاطف الزين،م. ن، ص555.

(3) المرجع نفسه، 556.

(أستغفر الله)، مئة مرة (أللهم صلّ على سيدنا محمد فاتح الأبواب وداخلها) مئة مرة (لا إله إلا الله)[1].

وقد وجّهت انتقادات كثيرة إلى أوراد هذه الطريقة وأذكارها. فقد كفّر الشيخ أحمد عبدالله الرفاعي كل من تلا الصلاة الغيبية من أصحاب هذه الطريقة وجعله مرتدّاً. والصلاة الغيبية هذه يقولون فيها: أللهم صلّ وسلّم وبارك على سيدنا محمد عين ذاتك الغيبية[2]. ويذكر الشيخ عبد الرزاق البيطار في حلية البشر: «فخلف من بعده خلف [أي أحمد التيجاني] أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيًّا. سَخِرت فرنسا المستعمرة منهم وسخّرتهم لمصالحها... ووسوست لهم أن قراءة ورد الفاتح مرة تعدل تلاوة القرآن عشرات المرات. فساءت حالهم وأعمالهم...»[3].

(1) انظر: Depont et Coppolani. op. cit. p. 417.

(2) راجع أحمد عبدالله الرفاعي، العقيدة الحقة في الرد على أهل الحلول والوحدة المطلقة، بيروت 1983، ص149.

(3) راجع عبد الرزاق البيطار، حلية البشر، ج1، ص303.

السنوسية

أ ـ **تكوينها**: تنسب هذه الطريقة إلى مؤسسها محمد بن علي السنوسي (1202هـ ـ 1272هـ/ 1787م ـ 1855م)[1]، ولد في مستغانم في الجزائر، وكانت أسرته تحظى بسمعة علمية وبالاحترام وتعود في أصلها إلى قبيلة مجاهر ونسبها ينتهي

(1) هو محمد بن علي السنوسي الخطبي الحسيني الإدريسي ولد في مستغانم في الجزائر. أقبل على العلم منذ حياته الأولى وانتقل إلى فاس حيث مسجد القرويين طلباً للعلم. أدرك ما وصل إليه المجتمع الإسلامي من ضعف وانحطاط وأصبح من أولى أهدافه إقامة مجتمع مسلم يفهم أفراده الإسلام ويرتبطون بشريعة الله، ويكون بإمكانه صدّ أعداء الإسلام وردّ أطماعهم. وفي سبيل الاغتراف من مناهل العلم رحل عن فاس وتوجّه إلى قابس وطرابلس وبنغازي ثم انتقل إلى القاهرة حيث أقام فترة في الأزهر حاول في أثنائها أن ينشر عقيدته في إصلاح العالم الإسلامي. ولكن أحد المشايخ راعه ما هو فيه من استقلال في الفكر والنزوع إلى الاجتهاد، فأفتى بمخالفته الشرع. ثم ما لبث أن توجّه إلى الحجاز أملاً بالتقاء المسلمين من شتى أنحاء العالم وظل في الحجاز من عام 1838م حتى 1840 . وقد حصلت ريبة في أمره بمكة لميله إلى بعض المبادئ الوهابية ، ولكنه وجد أنه في اتفاق تامّ مع السيد أحمد بن إدريس الفاسي. بعدما اضطرّ إلى السفر إلى مصر ومن ثم إلى طرابلس الغرب وكان ينوي التوجه إلى الجزائر، ولكنه عدل عن ذلك خشية التعرض لسطوة الاستعمار الفرنسي. وفي عام 1843م أنشأ الزاوية البيضاء في الجبل الأخضر، فكانت أمّ الزوايا السنوسية. ثم زار الحجاز مرة ثانية وبعد عودته نقل مركزه إلى جغبوب التي كانت أكثر توسطاً وأسهل اتصالاً بأنحاء أخرى من برقه وطرابلس والسودان الغربي كما كانت مركزاً للقوافل ومن ثم يسهل عليه الاتصال بمن يريد أن يعلّمهم الإسلام من جديد أو بنشره لأول مرة في إفريقيا، ويكون بعيداً عن أعين السلطة العثمانية التي أخذت ترتاب بأمره. وهكذا أصبحت هذه الواحة أكبر مركز علمي في شمال إفريقيا بعد القاهرة، وقد بقي السنوسي في هذه الواحة حتى وفاته حيث دفن في زاويته. وقد ألف نحواً من أربعين كتاباً ورسالة. راجع دائرة المعارف الإسلامية، مج 12، ص292 ـ 293. أيضاً لوثروب ستودارد، مرجع سابق، ج2، ص399 ـ 400.

إلى علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء[1] تلقى علومه الأولى في مستغانم وعلومه العالية في فاس حيث مسجد القرويين وبقي هناك مدة سبع سنوات يطلب العلم ويدرسه، وقد تصوّف على يد الشيخ عبد الوهاب التارزي[2].

تأثر بأوضاع العالم الإسلامي في عصره حيث شعر بضعف المسلمين اقتصادياً وخلقياً واجتماعياً. وشعر بضعف السلطة العثمانية وضغط العالم المسيحي على المسلمين لاستقلالهم عن دولة الخلافة الإسلامية[3]. فطاف في الصحراء جنوب الجزائر يعظ الناس ويلقنهم الآداب الإسلامية. ثم زار تونس وطرابلس وبرقة ومصر والحجاز. فحج وأقام في مكة للتصوّف وفي أثناء تجواله تلقى السنوسي إجازات عديدة في عدة طرق صوفية منها القادرية في مستغانم والتيجانية والطيبية في فاس[4].

ولكن أفكاره التصوفية لم تنضج إلا في مكّة بفضل شيخه أحمد بن إدريس الفاسي منشئ الطريقة الخضرية الإدريسة وجدّ الأسرة التي تحكم عسير. فابتنى له زاوية في جبل (أبي قبيس)[5] وعند وفاة شيخه أسس طريقة صوفية جديدة. وعاد السنوسي إلى إفريقيا وتجوّل في مناطق برقة سنة 1255هـ ثم أقام في الجبل الأخضر حيث بنى زاوية «البيضاء» أول زاوية للطريقة السنوسية فكَثُر أتباعه وانتشرت طريقته بسرعة في واحة الفرافرة وطرابلس والتوات وانتقلت إلى السودان ما جعل الحكومة العثمانية ترتاب بأمره. فلما أحسّ بذلك انتقل إلى داخل الصحراء، حيث أسس مركز طريقته الأساسي، في واحة جغبوب على مقربة من سيوه. فأصبحت هذه الواحة أعظم مدرسة لمبشري الإسلام في أواسط أفريقيا[6].

(1) انظر لوثروب ستودارد، م. س، ج2، ص140.
(2) راجع سميح عاطف الزين، مرجع سابق، ص562.
(3) انظر عمر عبد العزيز عمر، المرجع السابق، ص218.
(4) راجع دائرة المعارف الإسلامية، مج 12، ص294.
(5) راجع سميح عاطف الزين، المرجع السابق، ص562.
(6) انظر لوثروب ستودارد، المرجع السابق، ج2، ص399 ـ 400.

وبقي السنوسي هناك حتى وفاته سنة 1855م/ 1272هـ حيث دفن في هذه الواحة فتولى بعده مشيخة الزوايا السنوسية ابنه محمد المهدي السنوسي الذي أنبأ والده بأنه سيكون له شأن عظيم. فصدقت فراسته فيه.

أكمل المهدي عمل والده وبنى زوايا عديدة وذاع صيته في الأقطار الإسلامية وحسبت له دول الاستعمار حساباً كبيراً، وحاولت أن تتقرّب منه بشتى أنواع الوسائل وأصناف الألطاف، فأعرض عن كل هذه المداخلات وعكف على عمله في الدعوة وإيقاظ الأمّة وتأسيس الزوايا[1]، فانتشرت الطريقة في أيامه من المغرب الأقصى إلى الهند ومن ودّاي إلى الآستانة[2]، ونالت أهميتها ومكانتها في إفريقيا والعالم الإسلامي. ويحكى عنه أن والده كان يقبّل كفه فرحاً به لما يرى فيه من الكمال الربّاني وكان أبغض الناس إليه من يقول كلمة سوء في مخلوق وكان ينكر على من ينسب إليه أنه المهدي المنتظر ويوبّخه[3].

وقد ظهرت له كرامات عديدة منها كما يقول أتباعه خيمة سحرية يحملها في حربه يزعمون أن الزاد لا ينفد منها[4].

ب ـ **أزياؤها وتقاليدها**: الطريقة السنوسية طريقة عمل بالسنة والشريعة بدون شرط ولا قصور[5]، لم يكن لها زيّ أو لون يميز أتباعها إلا استخدام السبحات الكبيرة التي يزيد عدد حباتها عن المئة. فالسنوسية نشات في قلب الصحراء في جوّ يسوده التخلّف، وتفشو فيه البدع، ويتكاسل الناس فيه عن

(1) انظر لوثروب ستودارد، مرجع سابق، ج2، ص142.

(2) راجع زكي محمد مجاهد، الأعلام الشرقية في المئة الرابعة عشرة الهجرية، القاهرة 1955، ج3، ص130.

(3) راجع زكي محمد مجاهد، م.ن، ص130.

(4) راجع جرجي زيدان، تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر، جزءان، [د.ت] ج1، ص113.

(5) راجع لوثروب ستودارد، المرجع السابق، ج2، ص163 ـ 164.

السعي والعمل ويقنعون بالتشفع والتوسّل إلى الأولياء. فدعت هذه الطريقة إلى مقاومة هذا الفساد عن طريق العودة إلى الإسلام في بساطته الأولى قبل أن تبلغه البدع وتفسده الخرافات والأوهام. واتخذت من الكتاب والسنة أساساً لهدم هذه الخرافات والبدع التي أتلفت عقيدة الناس. واقتدت برسول الله (ص) مثلاً في السعي والعمل المثمر، فابتعدت عن الحكم المغلّفة التي يتعذر فهمها وانصرفت عن إتيان الكرامات والخوارق ودعت إلى الاستخفاف بمباهج الدنيا ومتعها، واهتمّت بإشاعة الأخوّة والمحبة والتعاون والحرص على مساعدة الفقراء والمحتاجين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحرّمت الغلوّ في تقديس الأولياء والمشايخ أحياءً كانوا أم أمواتاً، ومنعت ذكر الميت في قبره بغير الدعاء له والترحّم عليه ولكنها أباحت زيارة المقامات التماساً للعظة والبركة[1]. فالتقت بذلك مع بعض ما سعت إليه الدعوة الوهابية[2].

وقد اختلفت الزوايا السنوسية عن جوامع النسّاك وأديرة الرهبان المنقطعين للعبادة. فكانت مراكز نشاط اجتماعي وديني. فلقد حرّمت الطريقة على أتباعها التسوّل، وطالبتهم بالسعي والكدّ في زراعة الأرض وتعميرها حتى اقترن إنشاء الزوايا بالتعمير والإنشاء وإقامة البساتين التي تضم صنوف الفواكه والخضار والبقول في بقاع جرداء قاحلة. ولقد أثر عن السيد المهدي وأبيه من قبله اهتمامهما بالزراعة والغرس، يستدل على ذلك من الزوايا التي شادوها والجنان التي نسّقوها بجوارها. فلا تجد زاوية إلا لها بستان أو بساتين، وكانوا يأتون بأصناف الأشجار الغربية إلى بلادهم من أقاصي بلدان العالم حتى أنهم أدخلوا إلى واحة الكفرة وجغبوب زراعات

(1) راجع توفيق الطويل، مقالة عن الفكر الديني الإسلامي في العالم العربي إبّان مئة السنة الأخيرة، الجامعة الأميركية، بيروت 1966، ص280 ـ 281.

(2) راجع عمر عبد العزيز عمر، مرجع سابق، ص218. أيضاً عبد الكريم رافق، العرب والعثمانيون، ص461.

وأغراساً لم يكن لأحد هناك عهد بها[1]. ويروى عن السيد محمد السنوسي أن بعض طلبته كانوا يلتمسون منه أن يعلّمهم الكيمياء تحت سكّة المحراث وأحياناً يقول لهم: «الكيمياء هي كدّ اليمين وعرق الجبين[2].

وقد حضّ شيوخ الطريقة أتباعهم على القيام بالحرف والصناعات. ويروى أن السيد محمد السنوسي كان يقول لأتباعه جملاً تطيّب خاطرهم وتزيد رغبتهم في حرفهم حتى لا يسخروا منها ويتركوها أو يظنوا أن طبقتهم أدنى من طبقة العلماء، من ذلك قوله: «يكفيكم من الدين حسن النيّة والقيام بالفرائض الشرعية. وليس غيركم بأفضل منكم». وكان أحياناً يدمج نفسه بينهم ويقول وهو يشتغل معهم: «يظن أهل الأوريقات والسبيحات أنهم يسبقوننا عند الله. لا والله لا يسبقوننا»[3] وكان يريد بأهل الأوريقات العلماء وبأهل السبيحات العابدين القانتين. ولدعم هذه الفكرة خصّص أتباع الطريقة يوم الخميس من كل أسبوع للشغل بالأيدي، فيتركون في ذلك اليوم الدروس كلها ويشتغلون بأنواع المهن من بناء ونجارة وحدادة ونساجة وصحافة وغير ذلك. ولا تجد منهم ذلك اليوم إلا عاملاً بيده. حتى أن السيد المهدي نفسه كان يعمل بيده ولا يترك العمل حتى ينبّه في أتباعه روح النشاط لما يعملون[4].

وكان المهدي يتبع الصحابة في هَدْيه. لا يقنع بالعبادة دون العمل ويعلّم أن أحكام القرآن بحاجة إلى سلطان فقد كان يحث إخوانه وأتباعه على الفروسية والرماية ويبث فيهم روح الأنفة والنشاط ويحملهم على الطراد والجلاد ويُعظم في أعينهم فضيلة الجهاد. فقد روى السيد أحمد السنوسي

(1) يذكر ديبون وكوبولاني أن عدد الأشخاص الذين يعملون في الزراعة في واحة جغبوب هو ألفا شخص راجع Depont et Coppolani. op. cit. p.560.

(2) راجع لوثروب ستودارد، مرجع سابق، ج2، ص163 ـ 164.

(3) راجع لوثروب ستودارد، م.ن، ج2، ص164.

(4) راجع لوثروب ستودارد، م.ن، ج2، ص163.

أن عمّه المهدي كان عنده خمسون بندقية خاصة به، وكان يتعهدها بالمسح والتنظيف بيده لا يرضى أن يمسحها له أحد من أتباعه المعدودين بالمئات قصداً وعمداً ليقتدي به الناس. وكان يوم الجمعة عند أتباع الطريقة يوماً خاصاً بالتمرينات الحربية من طراد ورمي وما أشبه ذلك[1].

وكان من تقاليد الطريقة أن يشتغل شيوخها بالتجارة على أن يخصصوا بعض أرباحها للإنفاق على الزوايا وباقيها للطريقة السنوسية العامّة. لذلك غدت الزوايا السنوسية في الصحارى ملاجئ للمسافرين والضالّين[2]. وتتحدث المنار عن فوائد هذه الزوايا فتقول: «من أحسن فوائد هذه الزوايا أنها بمثابة فنادق على هذا الطريق الممتد (من درنة إلى الإسكندرية) فلا يوجد سواها ملجأً للبائسين والمنقطعين ولا معارج للمسافرين، ومشايخها لا يتقاضون من أحد شيئاً بل يتلقون كل من يفد عليهم بالترحاب ويكرمون الضيف على قدر استطاعتهم. ولا وقف للزوايا غالباً من جهة، بل كل شيخ من أشياخها هو قائم بمصروفها (نفقتها) مما يستغلّ من الأراضي التي حولها، وأرض الله واسعة لا يلزمها إلا حراثة. وقد يقدّم أتباع الزواية لها بعضاً من غلاّتهم كالحنطة والشعير. . .»[3].

وكان لزوايا الطريقة نفوذ على جيرانها تعلمهم وتفصل في منازعاتهم، وتؤمّن لهم الأمن والطمأنينة. كما قام زعماء السنوسية بتوطين البدو الرحّل على مقربة من الزوايا وأجبروهم على زراعة الأرض لمصلحتهم[4]. وهكذا غدت هذه الطريقة منظمة دينية ـ عسكرية، ضمنت لشيوخها السيطرة على سائر القبائل في الصحراء الإفريقية.

---

(1) المرجع نفسه، ص163.

(2) راجع توفيق الطويل، الفكر العربي في مئة عام، ص218.

(3) راجع مجلة المنار، زوايا السنوسية من درنة إلى الإسكندرية، مج 15، ج7، 1913، ص533.

(4) راجع لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث، دار التقدم، موسكو 1971، ص372.

ومن عادة أتباع الطريقة أن يقبضوا أيديهم في الصلاة بعكس أتباع المذهب المالكي الذين يسدلون أيديهم وذلك تقليداً لشيخهم السنوسي المالكي الذي لم يتقيد كثيراً بالمذاهب[1].

ج ـ **انتشارها**: المركز الأساسي لهذه الطريقة هو واحة جغبوب التي تقع بالقرب من الحدود المصرية[2]. وكان السنوسي قد وفق إلى نشر طريقته في أكثر بقاع طرابلس وبرقة ولا سيما برقة فإن أهلها في الحواضر وقبائلها في البادية بأجمعهم سنوسية مجاهدون وفي كل بلدة من بلدات هذه المنطقة زاوية. وعند كل قبيلة زاوية وإذا تعددت أفخاذ القبيلة فلكل فخذ زاوية[3] كذلك انتشرت الطرييقة في مصر وكان لها زوايا كبيرة في سيوة والواحات الدواخل إلى الفيّوم وزواياها مطّردة من بنغازي إلى الإسكندرية[4].

وانتقلت الطريقة إلى بلاد الشام والحجاز واليمن وكان لها اثنتا عشرة زاوية ولها أتباع كثر من قبائل حرب وغيرها[5]. وأهم زواياها كانت في جدّة وجبل أبي قبيس في مكة وفي الطائف وبدر الشهداء وينبوع البحر وينبوع الوجه[6].

وانتشرت أيضاً في السودان وكان لها هناك عشرون زاوية سنة 1855م وأهمها زاوية كانو وأم درمان حيث كان في كل زاوية ما يزيد عن ثلاثة آلاف مريد[7].

ومن السودان نشر السنوسيون طريقتهم في ودّاي وبوركو وتبعوا نهر بينوى

(1) انظر لوثروب ستودارد، مرجع سابق، ج2، ص399.
(2) للاطلاع على وصف واحة جغبوب راجع لوثروب ستودارد، المرجع السابق، ج2، ص141.
(3) انظر لوثروب ستودارد، المرجع السابق، ج2، ص140 ـ 141.
(4) للاطلاع على أسماء الزوايا من درنة إلى الاسكندرية راجع المنارة، مج 15، سنة 1912، ص532 ـ 538.
(5) انظر لوثروب ستودارد، المرجع السابق، ج2، ص140 ـ 141.
(6) راجع المنار، مج 15، ج7، سنة 1912، ص538.
(7) انظر المنار، م.ن مج 15، ج7، 1912، ص538.

إلى أن وصلوا إلى النيجر الأدنى حيث هدوا قبائل تلك المنطقة إلى الإسلام. وبواسطاتهم صارت نواحي بحيرة تشاد هي مركز الإسلام العامّ في أواسط إفريقيا وكان عدد مريدي هذه الطريقة هناك يزيد عن أربعة ملايين[1]. وكان لها في هذه المناطق خطة رائعة في الدعوة إلى الإسلام وتسليك المريدين، إذ كان أتباعها يشترون الأرقّاء صغاراً من السودان ويربّونهم في جغبوب وغدامس وغيرها، حتى إذا بلغوا أشدّهم وأكملوا تحصيل العلم أعتقوهم وسرّحوهم إلى أطراف السودان، يهدون أبناء جلدتهم الباقين على الوثنية. وهكذا كان يرحل كل سنة مئات من مبشري السنوسية لبث دعاية الإسلام في جميع إفريقيا الداخلية من سواحل الصومال شرقاً إلى السينغامبية (السنغال وغامبية) غرباً[2].

ويقول ديبون وكوبولاني إن أتباع السنوسية وفقوا إلى نشر الإسلام في إفريقيا، وكانوا تارة على هيئة تجّار وطوراً على هيئة مبشرين يهدون إلى الإسلام الأقوام الوثنيين. وكانوا يبنون زوايا جديدة في هذه الأقطار الواسعة الشاسعة الممتدة من شمال إفريقيا إلى أقصى أقاصي السودان. وأحياناً يؤسسون ممالك مثل سلطنة رابح وأحمدو وساموري[3].

وقد ذكر أستاذ الانتروبولوجيا في جامعة أكسفورد «إيفانز بريتشارد» أن زوايا السنوسية قد شاعت في مئة وست وأربعين قرية وروى لوثروب ستودارد نحو هذا العدد من القرى التي غطتها زوايا السنوسية[4]. وكان كل منها يضم حقلاً ومدرسة ومضافة ويعيّن لها إمام السنوسية شيخاً من أئمّة الدين والدنيا

(1) عن السنوسية وأتباعهم، راجع المنار، مج 7، عدد 3، سنة (1900)، ص210 ـ 213.

(2) انظر لوثروب ستودارد، المرجع السابق، ج2، ص399 ـ 400.

(3) راجع: Depont et Coppolani. op. cit. p.572.

(4) للاطلاع على أسماء الزوايا التي ذكرها لوثروب ستودارد راجع الملحق رقم (10) ص429 ـ 437. وللاطلاع على زوايا الطريقة في الجزائر وليبيا وطرابلس وفزان والسودان ومصر والحجاز راجع Depont et Coppolani. op. cit. p.569 - 571.

ويقال له مُقَدّم، وكان له نفوذ كبير على سائر إخوانه من الدراويش وينوب عنه وكيل يشرف على الشؤون الاقتصادية[1].

ويذكر توفيق الطويل: أن شيخ السنوسية أنشأ زواياه في أرجاء العالم الإسلامي وأحسن اختيار وكلائه من شيوخ المناطق التي تقام بها زواياه. وحرص على أن تكون جميع زواياه على اتصال بمركزها العامّ وهي زاوية جغبوب.

هكذا كان حال زواياه في تونس والجزائر وفاس وبرقة ومصر والحجاز واليمن والسودان... بل في الهند وتركيا وغيرها من أقطار العالم الإسلامي. يتعيّن على كل منها أن يبعث بتقاريره إلى بنغازي حيث ترسل إلى جغبوب بالهِجان السريعة»[2].

وهكذا انتشرت السنوسية من المغرب الأقصى إلى الهند ومن واداي إلى الآستانة[3]. وذكر لوتسكي أن عدد زوايا السنوسية عام 1884 كان مئة زاوية[4] في حين ذكر لوثروب أن عدد زواياها هو 300 زاوية[5].

د ـ **الطرق المتفرعة عنها**: لم تذكر المصادر أي طريقة تفرعت عن السنوسية.

هـ ـ **مكانتها في الدولة العثمانية**: ذكرت المراجع أنه بعد أن أسس محمد علي السنوسي طريقته، وبعد أن بنى الزاوية البيضاء وأقام في الجبل الأخضر كثر تلاميذه وأتباعه بسرعة، ما جعل الحكومة العثمانية ترتاب بأمره.. فلما شعر بذلك انتقل إلى واحة جغبوب ليكون في منأى عن مراقبة السلطات العثمانية[6].

(1) راجع توفيق الطويل، الفكر العربي في المئة سنة الأخيرة، ص280 ـ 281.
(2) راجع توفيق الطويل، م.ن، ص282.
(3) راجع زكي محمد مجاهد، مرجع سابق، ج3، ص130.
(4) انظر لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث، ص365.
(5) انظر لوثروب ستودارد، مرجع سابق، ج2، ص400.
(6) انظر سميح عاطف الزين، مرجع سابق، ص562.

وذكر لوتسكي، أن تغلغل الأتراك في داخل الأراضي الليبية وسعيهم إلى إنزال حامياتهم في المناطق الداخلية وقيامهم بجباية الضرائب، واجه مقاومة عنيفة من القبائل المحلّية التي قامت بانتفاضات متكررة ضد السلطات التركية وقد قادت هذا النضال الطريقة السنوسية[1].

إلا أن كره العثمانيين والسنوسيين معاً للفرنسيين قد جعل التقارب بين الاثنين سبيلاً لا مناص عنه. ذلك أن الحكومة الفرنسية في المغرب لم تسمح بنشر الطريقة السنوسية التي تعدّها خطراً عظيماً على استعمارها. علماً أنها كانت تسمح لكل الطرق الصوفية بالانتشار مع المراقبة اللازمة لها ولكنها لا تقبل بأي وسيلة من الوسائل بانتشار السنوسية التي تعلم من قوتها ومن مقدرتها العلمية ما تعلم[2]. من هنا وجدنا أن محمد علي السنوسي كان ينوي الدخول إلى الجزائر ولكنه خشي من الاستعمار الفرنسي، فانتقل عام 1842 إلى القطر الطرابلسي، الذي وجده أكثر استعداداً لقبول دعوته. ومنذ تأسيس الطريقة جرت الاتصالات بين السنوسيين والدولة العثمانية. وقد تولّى هذه المهمّة الشيخ عبد العزيز العيساوي الذي زار الآستانة ثلاث مرات كان أخرها في أثناء الحرب العامة[3].

ويذكر أن السلطان عبد المجيد الأول في عام 1856م أعفى ممتلكات الطريقة السنوسية من الضرائب، واعترف لزعمائها بجمع ضريبة العُشْر من أتباعهم واعترف في ما بعد بحق اللجوء إلى زوايا السنوسيين[4].

وبانتقال رئاسة الطريقة إلى المهدي الذي ذاع صيته في الأقطار وحسبت له دول الاستعمار حساباً كبيراً، وسعت إلى التقرب منه بشتى الوسائل، فأعرض عن كل هذه المداخلات، هال أمره السلطان عبد الحميد الثاني، فأراد أن

(1) انظر لوتسكي، المرجع السابق، ص364.

(2) راجع لوثروب ستودارد، المرجع السابق، ج2، ص140.

(3) عن هذه الاتصالات. راجع محمد فؤاد شكري السنوسية دين ودولة، ص85 ـ 86.

(4) راجع عبد الكريم رافق، العرب والعثمانيون، ص461 ـ 462.

يكتشف ويستطلع طالع حاله، فأرسل إليه وفداً كان فيه صادق بك المؤيد من من آل العظم في دمشق وأحد حجّاب السلطان. وقد تحدّث عن هذه الرحلة، وعما لقيه في جغبوب، فذكر أن السنوسي لم يكن إلا داعياً مرشداً وأنه دائماً يدعو الله لتأييد الدولة العثمانية وتوفيق الحضرة السلطانية[1].

بعد ذلك نقل المهدي مقرّه من جغبوب إلى الكفرة. وهناك تكهنات عديدة حول انتقال المهدي إلى هذه الواحة، منها: أنه بعد احتلال الإنكليز لمصر أجفل السنوسي ووضع نصب عينيه الإيغال في الصحراء وانتجاع واحة أقصى من جغبوب وأعز منالا. وقال آخرون إن السنوسي قد تكهّن منذ زمن بعيد بوقوع الحرب مع إيطاليا. وأن هذه الدولة لا بد في يوم من الأيام من أن تغزو طرابلس وبرقة فانصرف إلى تدريب قواته استعداداً لذلك في مكان بعيد عن أخطار الدول الاستعمارية، وقال آخرون إن السنوسي قد استاء من معاملة بعض مأموري الأتراك في التحريّ والتنقيب عن السلاح وكبس زوايا السنوسية في الجبل الأخضر[2]. وشاع أن الدولة العثمانية أخذت تشتبه بأمره وتتوجّس خيفة من ادّعائه الخلافة. فحاول أن يعتزلها إلى الصحراء الكبرى[3]. ويضاف إلى هذه الأسباب أن السنوسي في الكفرة يصبح أقرب

(1) راجع لوثروب ستودارد، المرجع السابق، ج2، ص142. كذلك مجلة المنار، مج 15، ج7، السنة 1912، ص534.

(2) يقول محمد شكري إنه في عام 1889 أرسل السلطان وفداً إلى السنوسي برئاسة رشيد باشا من الإخوان السنوسيين وضم الوفد عاصم المؤيد أحد حجّاب السلطان. وعندما قال رشيد باشا للسنوسي «إن السلطان يعتقد بوجود خزائن ملأى بالأسلحة والذخائر والقذائف لدى السنوسيين» قام السنوسي وفتح خزائن مليئة بالكتب وقال لرشيد باشا هذه خزائننا. ويقول رشيد باشا إن السنوسي استطاع أن يدخل الطمأنينة إلى قلوب الوفد. راجع محمد فؤاد شكري، المرجع السابق، ص81.

(3) على عكس المؤرخين التقليديين أو الكلاسيكيين أظهر Le Gall أنه مع تبادل السفارات والهدايا بين السنوسي والسلطان عبد الحميد، فإن العلاقات بين الطرفين لم تصل إلى مستوى التحالف السياسي بينهما ضد النشاط الفرنسي الاستعماري في وسط إفريقيا، ويرى أن انتقال السنوسية من جغبوب إلى الكفرة في نيسان 1895 وخطة العثمانيين لإقامة قائمقامية فيها، دلائل على عدم التوافق بين السنوسيين والعثمانيين. ويرى كذلك أنه خلال 1885 ـ 1895 كانت معلومات العثمانيين عن السنوسيين شحيحة ومتضاربة، ويرى أن عدم تطوير العلاقات بين الفريقين تعود إلى أسباب شخصية، وهو خلاف الشيخ ظافر المدني والمسؤولين لدى السلطان العثماني عبد الحميد عن =

إلى السودان لبث دعوته في تلك الجهات وهكذا يستطيع أن يشغل أفكار الدول الاستعمارية من كل جهة. فإنكلترا تحسب حسابه من جهة السودان المصري. وفرنسا من جهة واداي ومستعمراتها في أواسط إفريقيا وشمالها وغربها، وإيطاليا تتزلّف إليه لعلها تنال سكوته فيما كانت تنويه من أعمال في طرابلس. ولم يخل الأمر من كون السلطان عبد الحميد الذي كان لا يهدأ له بال قد أراد أن يعرف مقاصد السنوسي من انتباذ ذلك المكان القصي. فأوفد إليه مرة ثانية صادق بك المؤيد إلى الكفرة الذي أخذ منه الجواب بأنه لا يقصد سوى خدمة الإسلام وبث الدعوة لطاعة السلطان[1].

وكان الأوروبيون في عهد السلطان عبد الحميد يشكون إليه حركة السنوسي ويتخوّفون من تشكيلاته وحركاته، ويرون فيه أعظم خصم للدعوة الأوروبية في إفريقيا. ولطالما ضغطت الدول الاستعمارية على السلطان عبد الحميد بأن يستدعي المهدي إلى الآستانة ويأمره بالإقامة فيها وألاّ يأذن له بالعودة حتى يخلو لهم الجوّ في تقسيم القارة الإفريقية في ما بينهم، فكان السلطان يلجأ إلى مماطلة تلك الدول، ويعتذر لها بشتى أنواع الاعتذار، في الوقت الذي كان يلاطف فيه السنوسي، ويرسل إليه الهدايا، والكتابات. وبعد أن اشتد ضغط هذه الدول بقضية السنوسي أرسل إليه السلطان رجلاً اسمه عصمت بك الذي وصل إلى بنغازي ومنها إلى جغبوب في مأمورية سرية فبلّغ المهدي ما هو عليه السلطان عبد الحميد من الارتباك من جهة ضغط الدول عليه في أمر الدعاية السنوسية، فأجابه السيد المهدي بكلام لا

= السياسة الصوفية في شمال إفريقيا مع السنوسي وترويجهم للفكرة القائلة بأن السنوسية ليست حركة قوية مستقلة بل تابعة للشاذلية. راجع مقال Michel, Le Gall. «Pan Islamism and brotherhoods during the reign of abdul - hamid II'» Notes on ottoman sanusi relations. in: les provinces arabes à l'époque ottomane. Actes du VI. Congrésdu (G.I.E.P.O) tenu à cambridge. Zaghouan 1987.

(1) راجع لوثروب ستودارد، المرجع السابق، ج2، ص143 ـ 144. كذلك محمد شكري، المرجع السابق، ص86.

يتضمن نفياً ولا إيجاباً وإنما تلا له بعض آيات من القرآن تتضمن معنى الاتكال على الله[1].

وعندما فصلت برقة إدارياً عن ولاية طرابلس عام 1879م ساعد السنوسيون الموظفين الأتراك في جمع الضرائب وإقامة النظام حتى أمكن تسمية إدارة برقة بين 1879 ـ 1911 باالإدارة التركية السنوسية[2].

وقد قام السنوسيون بدور مهم في مقاومة الاحتلال الفرنسي لتونس عن طريق تشجيع القبائل التونسية على المقاومة، وفي استقبال هذه القبائل عندما لجأت إليهم[3].

وبعد انقلاب تركيا الفتاة عام 1908 ـ 1909 وتسلّم جمعية الاتحاد والترقي الحكم في إستانبول، سارعت إيطاليا إلى احتلال ليبيا اعتقاداً منها أن السنوسيين الناقمين على الثائرين ضد السلطان عبد الحميد لن يدافعوا عن الحكم التركي. ومع كره السنوسيين لمبادئ جمعية تركيا الفتاة فقد تعاون الفريقان ضد الإيطاليين. وبلغ من عنف المقاومة وكثافة الخسائر الإيطالية أن ثار الرأي العام الإيطالي مطالباً بحسم القتال، فهددت إيطاليا تركيا بإعلان الحرب عليها إن لم تتخل عن ليبيا[4].

وينقل ديبون وكوبولاني وآخرون أن نظرة السنوسيين إلى الدولة العثمانية لم تكن متساوية في كل الأماكن، ففي الجزائر تختلف عن برقة وفي صبراتة تختلف عن بنغازي[5]. وينقل ديبون وكوبولاني قولاً هجائياً للسيد بن مخلوف من شيوخ مستغانم السنوسيين: «إن الأتراك والمسيحيين من زمرة

(1) راجع لوثروب ستودارد، المرجع السابق، ج2، ص162.
(2) راجع عبد الكريم رافق، العرب والعثمانيون، ص462.
(3) راجع: Revue du monde mon T. 1 Paris 1907. p. 173.
(4) راجع عبد الكريم رافق، العرب والعثمانيون، ص463.
(5) راجع: Revue du monde musulman T. 1 Paris 1907. p. 174. et Depont et Coppolani. op. cit. p.568.

واحدة علينا أن نقصم ظهرهم بضربة واحدة». وينقلان قولاً مغايراً للكولونيل مونتاي العائد من بعثة سنة 1892؛ إن السنوسية لا تبدو أكثر حقداً على المسيحيين من بقية المسلمين[1].

و ـ **شعائرها الدينية: (الذكر)**: اعتبر السنوسي أن طريقته هي خاتمة الطرق الصوفية، كما هي رسالة محمد (ص) خاتمة لكل الرسائل السماوية. واعتبر أنها تحتوي على خلاصة ما دعت إليه هذه الطرق. وكان للذكر فيها مكانه المميز وهو كناية عن ترديد عبارات بعينها آلاف المرات مثل عبارة «أستغفر الله» و«لا إله إلا الله» و«يا لطيف»[2].

واعتبر السنوسي أن الوسائل التي تشكلها الصوفية وسائل ناجحة في تحقيق الأهداف إنما يجب تجنب ما في بعض الطرق الصوفية من مظاهر لا تتصل بهدفها الأصلي مثل التغني بالأذكار والضرب على الطبول[3]. لذلك فالذكر عند السنوسية هو ذكر خفي وله شروط أهمها: أن يحمل الذاكر السبحة في يده ولا يعلّقها في رقبته. عدم استخدام الطبل أو أي آلة موسيقية أخرى. عدم الرقص والتمايل في الذكر. عدم الإنشاد. يجب أن لا يصحبه التدخين ولا العطوس ولا شرب القهوة وإن كان هناك تساهل في شرب الشاي[4].

ويكون الذكر بعد صلاة الفجر حيث يصلّي المريد ويعود إلى النوم من جديد، فينام على جانبه الأيمن مسنداً رأسه إلى يده اليمنى، ويبدأ بترديد العبارة التالية أربعين مرة: «أللهم إرأف بي عند الموت وعند السؤال بعد الموت»، ثم يأخذ سبحته بيده اليسرى ويداعب حبّاتها حبّة حبّة بين الشاهد والإبهام مردداً على عدد حبّات السبحة مئة مرة (أستغفر الله) ثم مئة مرة عبارة (لا إله إلا الله) ومئة مرة عبارة

(1) انظر: Depont et Coppolani. op. cit. p.586.

(2) انظر دائرة المعارف الإسلامية، مج 12، ص294.

(3) راجع فتحي يكن، الموسوعة الحركية، جزءان دار البشير، عمان 1983م، ج2، ص234.

(4) راجع: Depont et Coppolani. op. cit. p.554.

(أللهمّ صلِّ على سيدنا محمد النبي الأمّي وعلى آله وأصحابه وسلّم) ثم يعيد تكرير هذه العبارات على السبحة 3 مرات وبالعدد نفسه.

وبإمكان المتميزين من أصحاب الطريقة وعندما لا يسمعهم أحد الغرباء عن الطريقة أن يذكروا بدل عبارة (لا إله إلا الله) ورداً خاصاً يتعلقون به على أنه يمنحهم فيوضات خاصة ويجب أن يبقى سراً وهو الورد التالي: «لا إله إلا الله محمد رسول الله، صلّى الله على سيدنا محمد في كل لمحة ونفس عدد ما وسعه علم الله» وذلك مئة مرة[1].

(1) Ibid. p.554.

الفصل الخامس

تأثير الطرق الصوفية على الدولة والمجتمع

إن المتتبع لتأثير الطرق الصوفية في العصر العثماني المتأخر يجد صعوبة في استخلاص هذا التأثير من خلال المجتمع، ويخشى على نفسه من الزلل في كل خطوة يقدم عليها. فالتصوّف من أكثر المواضيع التي كثر حولها الجدل، وانقسمت فيها الآراء. فمن طاعن بالتصوّف وأهله بأنه دخيل، ومتّهِمٍ لأصحابه بالعمالة للإلحاد والشرك، وحاقد عليه وعلى أهله، إلى مُغالٍ بالتأييد ومدافع عن أصالة التصوّف في الإسلام، وقائل بأن المتصوّف هو من يسير على طريق الشرع، وغيره من يسير على طريق الضلال. وهنا تكمن الصعوبة. فالتعميم ليس مضمونَ النتائج والتخصيص ليس بالأثر البارز. لذلك سنحاول أن نتتبع تأثير الطرق الصوفية على الدولة والمجتمع، وأن نمحوره في إطار الفكر والدين والاجتماع والسياسية والاقتصاد، عارضين للإيجابيات والسلبيات.

أ - **التأثير الفكري**: وُصِف العصر العثماني بأنه عصر الركود في الحركة العلمية ونَدرَ فيه نبوغ المفكرين، واقتصر عمل المؤلفين على شرح الكتب شروحاً لفظية تعجّ بالجدل العقيم. وبعضهم جعل للشرح حاشية، وثالث جعل للحاشية تقريراً ولهذا اشتهر هذا العصر، بعصر الحواشي والشروح كما كان عصر المغول عصر الموسوعات والمجاميع[1].

(1) راجع عبد القادر عطا، مرجع سابق، ص64.

وعندما ساءت الإدارة، وتشوّشت أفكار الناس، انصرف بعضهم إلى ما يشغلهم عن مظالم الحكم وجنوده، إلى المخدّرات والمسكرات، ففسدت ملكة اللسان وجمدت القرائح، وشاع استخدام الحشيش والأفيون، وتوالت الأوبئة، لا سيما الطاعون، وازداد اعتقاد الناس في الخرافات والسحر وقصدوا المشعوذين لحلّ مشكلاتهم، كما قصدوا الأضرحة لهذا السبب أيضاً، ولهذا كثر مؤلّفو السحر ومدّعوه، وكثر التأليف بلا نظام وانحطّ الأسلوب كما هو الحال في القصص الشعبية. «وكان المثل الاعلى للعلم، لا يكاد يتجاوز الدين وعلومه النقلية ـ من فقه وتفسير وحديث ـ واللسانية ـ من نحو وبيان ولغة ـ وجمدت الدراسات حتى تحوّل التأليف إلى شروح على متون أو تعليقات على شروح، وركدت العلوم العقلية حتى أضحى طلبها فرضَ كفايةٍ، متى قام به البعضُ سقط عن الباقين. . . !»[1].

فلنتعرف إلى دور أتباع الطرق الصوفية، في العصر العثماني المتأخر، وتأثيرهم على الحياة العقلية والعلمية.

لقد تساوت في نظر أدعياء التصوّف شتى العلوم المعروفة في عصرهم، من دينية ولسانية وعقلية، واعتبروا الاشتغال بها انصرافاً عن أقدس واجب يقف عليه الإنسان حياتَه، وهو العبادة والذكر والتهجّد، فهاجموا هذه العلوم علماً علماً[2]، باستثناء العلم اللدُنّي الذي يتلقاه المتصوف مباشرة من الله سبحانه وتعالى، من غير وساطة من نقلٍ أو شيخ. وطريق الوصول إلى هذا العلم يكون على يد شيخ صادق. فآية هذا الشيخ أنه إذا لقن الذّكرَ إلى مريده، أفرغ فيه العلوم الشرعية حتى لا يحتاج بعدها إلى نظر في كتاب. فإن أدخله الخلوة أفرغ فيه العلوم اللدنّية حتى ليدخل الخلوة جاهلاً ويخرج منها عالماً لا يكاد يخفى عليه شيء من وجوه العلم. وشعارهم في ذلك

---

(1) راجع توفيق الطويل، مرجع سابق، ج2، ص6.

(2) راجع توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص208.

قول البسطامي لعلماء عصره: «أنتم أخذتم علمكم من علماء الرسوم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحيّ الذي لا يموت، وميزة هذا العلم على غيره أنه يكمل ذات صاحبه وينتقل معه إلى أُخراه. . . !»[1].

ويقول توفيق الطويل: هؤلاء الأدعياء انقسموا إلى معسكرين لم يتورّع أحدهما عن الدعوة إلى الجهالة جهاراً. ولم يستح ثانيهما من الاتفاق مع الأول في الجهر باحتقار العلوم الشائعة والدعوة إلى العلم اللدنّي وحده، واتفق المعسكران على تحريم التأويل، واحتقار التفكير وإيثار الظاهر على الباطن ـ لغير أولياء الله. . . »[2]. فكان لهذه الدعوة أثرها في ضعف الحياة الفكرية في العصر العثماني المتأخر، وقد عانى دعاة الإصلاح في العصر الحديث من جرّائها الكثير من المصاعب وفي مقدّمهم الشيخ محمد عبده.

ونظراً لما بلغه بعض رجال الطرق الصوفية من نفوذ لدى العامّة، والخاصّة من حكّام وأمراء وعلماء دين، كان لدعوتهم هذه أثرها على الحياة العقلية، فقد سبقت الإشارة إلى الإنكشارية المرتبطة بالبكتاشية، ومقاومتها لبرامج التحديث والعصرنة في الدولة العثمانية بحجّة أن الحاج بكتاش قد باركها ودعا لها بالنصر والتوفيق فهي ليست بحاجة إلى العلوم الحديثة[3].

وفي مصر كان لدعوتهم أثر كبير في ثورة الناس ضد السياسة العلمية التي رسمها محمد علي باشا. ومقاومتهم لمدارسه التي انصرفت إلى تدريس العلوم الحديثة، والمصاعب التي عاناها الأزهر والحملات التي تعرّض لها بسبب إدخاله العلوم الحديثة في برامج تدريسه، دليل آخر على تأثير التصوّف في الحياة العلمية. وقد شن الدكتور محمد أنيس حملة على التصوّف، وعدّ انتشار الطرق الصوفية مظهراً من مظاهر ضعف الحياة الفكرية في مصر. فذكر في مقالته «مدرسة التاريخ المصري في العصر العثماني»: «. . . وكان

(1) عبد الوهاب الشعراني، الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ص30.
(2) الطويل، المرجع السابق، ج1، ص210.
(3) راجع الفصل الثاني من هذه الدراسة، ص117 ـ 119.

من مظاهر ضعف الحياة الفكرية في مصر انتشار الطرق الصوفية، وزحف التصوّف على الحياة العقلية بل والحياة الاجتماعية ثم انحطّ التصوّف من فلسفة إلى دروشة وكان بعض العلماء أنفسهم قد آمنوا بالأولياء، بل إن بعضهم كان مرشحاً لهذه المرتبة. وهكذا انحط مستواهم الفكري إلى مستوى العامّة من الاعتماد على قراءة أدب الكرامات والطقوس الصوفية. ومن مظاهر ضعف الحياة العلمية أيضاً في العصر العثماني التركيز بصفة مطلقة على علوم الدين دون الدنيا، ولا شك في أن للعثمانيين دخلاً في هذا الموقف، فقد عملوا على تشجيع هذا التيار تدعيماً للإسلام والسنة خاصة، ونتج عن ذلك إهمال تام للعلوم العقلية أو الدنيوية ومنها التاريخ»[1].

وحمل محمد عبد السلام الحياني حملة شديدة على التصوّف وأدعيائه فقال: «لقد هزت الصوفية سرير الشرق وهدهدت له بأغانيها الحزينة ودعوات الخدر حتى غفا وغطّ في نوم عميق يحلم باللقاء الروحي، والجنان الموعودة، ويتقلّب على فرش البطالة والانهزام الحضاري، ورَكْبُ التقدّم يَخُبّ الخطى ويجدّ السير. ولما أفاق الشرق وجد نفسه يرسف في أسمال التخلّف والقهر والاستغلال. ولما حاول أن يستفيد من معطيات التقدّم العلمي ونتائج النهضة الصناعية، لم يستطع نتيجة سيطرة الروح الصوفية المتغلغلة في اعماقه وإن حاول أن ينكر ذلك»[2].

وقال الدكتور توفيق الطويل: «لا نريد أن نبالغ فنقول إن أرباب الطريق كانوا مبعث الركود الذي شمل العقل وطغى على العلم في العصر العثماني»[3].

ومع هذه الحملات، فقد ترك أصحاب الطرق الصوفية مجموعةً من

---

(1) راجع محمد أنيس، مدرسة التاريخ المصري في العصر العثماني، أبحاث الندوة الدولية لتاريخ القاهرة، مارس ـ أبريل 1969، الجزء الثالث، دار الكتب 1971، ص1110 ـ 1111.

(2) راجع محمد عبد السلام الحياني، الصوفية بين ترك الجهاد ووهم المجاهدة، مجلة المعرفة، العدد 328، كانون الثاني 1991، ص21.

(3) انظر توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص210.

المؤلفات كانت في معظمها كتباً دينية تهتم بترجمة حياة رجال الدين ومشايخ التصوّف، وتشرح القصائد والأراجيز التي وضعوها في مدح الرسول والأولياء وأقطاب التصوّف. وبرز الاهتمام بأدب الكرامات حيث سعى المؤلفون إلى نقل ما يروى من كرامات عن رجال الله الصالحين دونما تدقيق أو تمحيص كما فعل يوسف النبهاني صاحب كتاب «جامع كرامات الأولياء» وظهرت الكتب التي تهتم بالطريق الصوفي، والسبل المتبعة في تربية المريدين ومبادئ الطرق الصوفية وطقوسها وعاداتها واحتفالاتها.

وهذه بعض المؤلفات التي وضعها عدد من المتنوّرين من أتباع الطرق الصوفية، في هذه الفترة، وهي نماذج من مناطق مختلفة من الدولة العثمانية.

فالشيخ خالد العثماني الشهرزوري النقشبندي (1193هـ/ 1779م ـ 1243هـ/ 1826م) الذي لُقب بذي الجناحين لأنه جمع بين علم الشريعة وعلم الطريقة واعتبر مجدّد الطريقة النقشبندية في بلاد الشام (الخالدية)، وكان قد مارس التعليم وتنقل بين مدن إسلامية عديدة وأخذ عن مشايخها وعلمائها الكثير من العلوم الدينية[1]. وكان يأمر تلاميذه ويوصيهم بالتمسّك بالسنة والإعراض عن الرسوم الجاهلية، والبدع الرديئة، وعدم الاغترار بشطحات الصوفية[2]. ترك عدة مؤلفات باللغتين العربية والفارسية منها: ـ جلاء الأكدار والسيف البتار بالصلاة على النبي المختار ـ رسالة الرابطة في اصطلاح السادة النقشبندية ـ شرح عقائد العضدية ـ شرح قسم كبير من مقامات الحريري ـ فرائد الفوائد في شرح حديث جبريل في العقائد ـ صلوات على الرسول (ص) ـ حاشية على جمع الفوائد في الحديث ـ

(1) عن حياة الشيخ خالد ورحلاته، راجع عثمان بن سند الوائلي النجدي؛ أصفى الموارد من سلسال أحوال الإمام خالد، القاهرة، مكتبة البابي الحلبي 1897، ص17 ـ 47.

(2) راجع محمد أسعد صاحب، بغية الواجد في مكتوبات مولانا خالد، ص84.

حاشية على الخيالي في الكلام ـ حاشية على نهاية الرملي في الفقه ـ حاشية على تتمّة السيالكوني لحاشية عبد الغفور اللاري على شرح الجامي للكافية في النحو ـ العقد الجوهري في الفرق بين كسبي الماتريدي والأشعري ـ ديوان شعر الفارسية[1].

وقد ترك الشيخ خالد عدداً كبيراً من المريدين والأتباع، وقام بعضهم بوضع مؤلفات تدور حول الطريقة النقشبندية، وتركّز على شخصية الشيخ خالد، وتمدح أعلام الطريقة. ومن هؤلاء محمد أسعد صاحب (1271هـ/ 1855م ـ 1347هـ/ 1928م) الذي ترك عدة مؤلفات منها: ـ الجواهر المكنونة الأنيقة في آداب الذكر والطريقة ـ نور الهداية والعرفان في سرّ الرابطة والتوجّد وختم الخواجكان ـ الفيوضات الخالدية ـ بغية الواجد في مكتوبات مولانا خالد[2]. ومحمد الخاني (1213هـ/ 1798م ـ 1279هـ/ 1862م) صاحب كتاب ـ البهجة السنيّة في آداب الطريقة العلية الخالدية النقشبندية ـ السعادة الأبدية في ما جاءت به النقشبندية[3]. وابنه عبد المجيد الخاني (1263هـ/ 1874م ـ 1318هـ/ 1900م) الذي اشتهر بالشعر وكتب القصائد في الدعوة إلى محبة الله ونبذ العنصرية والشعوبية، وعمل في الدعوة إلى الوحدة الإسلامية وإصلاح الأمّة وكانت بينه وبين الشيخ محمد عبده مراسلات عديدة. وقد ترك عدة مؤلفات أشهرها: ـ الحدائق الوردية في حقائق أجلّاء النقشبندية ـ سبع مقامات. ديوان وجه الحِلّ من جهد المُقِلّ (مخطوط) وله ديوان شعر وعدد من الرسائل[4]. وداود بن سليمان البغدادي (1231هـ/ 1816م ـ 1299هـ/ 1882م) الذي ترك الكثير من الكتب أشهرها. المنحة الوهبية في الرد على الوهابية ـ تشطير البردة ـ دوحة التوحيد في علم الكلام

(1) راجع محمد أحمد درنيقة، النقشبندية وأعلامها، ص84.
(2) راجع محمد أسعد صاحب، بغية الواجد، ص239.
(3) الزركلي، الأعلام، ج6، ص242.
(4) راجع عبد الحميد الخاني، الحدائق الوردية، ص156 ـ 160.

ـ أشدّ الجهاد في إبطال دعوى الاجتهاد ـ مسلّي الواجد، وهو تشطير مرثية للشيخ خالد النقشبندي ـ مناقب المذاهب الأربعة[1].

والشيخ عبد القادر الجزائري (1243هـ/ 1827م ـ 1300هـ/ 1883م) الذي اشتهر بجهاده ضد الفرنسيين، وسلك الطريقة القادرية طريقة آبائه وأجداده على يد محمود القادري نقيب الأشراف في بغداد، وقام برحلات إلى عدد من الدول الإسلامية والأوروبية. ترك مؤلفات عدة منها: ـ المواقف في التصوّف ثلاثة مجلدات ـ المِقراض الحاد لقطع لسان الطاعن في دين الإسلام من أهل الباطل والإلحاد ـ تعليق على حاشية لأحد أجداده في علم الكلام ـ ذكرى العاقل وتنبيه الغافل ـ ديوان شعر. وكتاب في محاسن الخيل وصفاتها. وقد اهتم في حياته بنشر كتب ابن عربي لا سيما الفتوحات المكية[2]. والشيخ أبو الهدى الصيّادي (1849م ـ 1909م) الذي أمضى أكثر من ثلاثين سنة في خدمة السلطان عبد الحميد الثاني يدافع عن خلافته والخلافة العثمانية ويدعو المسلمين إلى الاعتراف بهما والخضوع لسلطتهما والالتفاف حولهما. ويبدو أنه طلب إلى الشيخ أبي الهدى الصيادي في فترة ازدهار الطرق الصوفية أن ينشر كتباً دينية وصوفية وذكر أنه في الفترة ما بين 1880م و1908م طبع في القاهرة وإستانبول وبيروت 212 كتاباً ورسالة حملت اسم الشيخ أبي الهدى الصيّادي ولا يعرف بالتحديد هل هذه الكتب كلها من تأليفه أم بمساعدة أتباعه. ولكن من الواضح أن عشرة كتب كانت تصدر سنوياً تحمل اسمه أو اسم أحد اتباعه وذلك طيلة فترة حكم السلطان عبد الحميد الثاني[3]. وتمحورت هذه الكتب حول ثلاثة موضوعات: الدفاع عن شرعيّة حكم السلطان عبد الحميد الثاني والدعوة لتأييده، والدعوة إلى

---

(1) راجع محمد أحمد درنيقة، النقشبندية وأعلامها، ص87.

(2) راجع محمد أحمد درنيقة، الشيخ عبد القادر الجيلاني، ص220 ـ 225. أيضاً الزركلي، مج 4، 45 ـ 46.

(3) راجع بطرس أبو منه، السلطان عبدالحميد الثاني والشيخ أبو الهدى الصيّادي، الاجتهاد، العدد 5، السنة الثانية خريف 1989، ص76.

لمحمد كمال الدين البكري، رسالة الاستعارات الثلاث شرح صلاة أحمد البدوي ـ الخريدة الفريدة في علم التوحيد والصلوات الدرديرية ـ ثم رسالة في متشابهات القرآن ـ والتوجّه الأسنى بنظم أسماء الله الحسنى، وغيرها الكثير[1].

والشيخ العربي الدرقاوي شيخ الدرقاوية في الجزائر وشمال إفريقيا (1150هـ/ 1737م ـ 1239هـ/ 1823م) والذي لعب دوراً مهمّاً في مقاومة الاحتلال الفرنسي للجزائر، كان له عدة مؤلفات أبرزها: جواهر القرطاس ـ مناقب الشيخ علي الجمل ـ شور الهدية ـ عدة رسائل في التصوّف وقد شرحها الشيخ ظافر المدني[2].

والشيخ أحمد الكمشخانوي النقشبندي (1277هـ/ 1812م ـ 1311هـ/ 1893م) من ولاية طرابزون، أنشأ في مصر خلال زيارته لها مطبعة لطبع الكتب وتوزيعها على فقراء العلماء وأنشأ في الآستانة ثلاث مكتبات عامّة وفتح أبوابها أمام الجمهور واهتم بنشر العلم حتى وفاته وترك نحو خمسين كتاباً منها: جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم وأصنافهم وأصول كل طريق ـ روح العارفين ورشاد الطالبين في التصوّف ـ لوامع العقول (خمس مجلّدات) ـ العابر في الأنصاري والمهاجر ـ جامع المتون في ألفاظ الكفر وتصحيح الاعتقاد والأعمال ـ دواء المسلمين في الوعظ[3].

ب ـ **التأثير الديني**: يقول الحارث بن أسد المحاسبي، وهو إمام من أئمّة أهل التصوّف والمتوفى عام 243هـ في وصاياه: «إني تدبّرت أحوالنا في عصرنا هذا، فأطلت فيه التفكير، فرأيت زماناً مستصعباً، قد تبدلت فيه شرائع الإيمان، وانتقضت فيه عرى الإسلام، وتغيّرت فيه معالم الدين، واندرست

(1) راجع عبد الرحمن الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار، ج2، ص33 ـ 34.

(2) خير الدين الزركلي، الأعلام، ج4، ص223.

(3) راجع محمد أحمد درنيقة، النقشبندية، ص71.

الحدود، وذهب الحق، وباد أهله، وعلا الباطل وكثر أتباعه، ورأيت فتناً متراكمة يحارُ فيها اللبيب، ورأيت هوى غالباً، وعدّواً مستكلباً، وأنفساً والِهَةً، وعن التفكير محجوبة، قد جلّلها الرياء، فعميت عن الآخرة، فالضمائر والأحوال في دهرنا بخلاف أحوال السلف وضمائرهم. ولقد بلغنا أن بعض الصحابة قال: لو أن رجلاً من السلف أُنْشِرَ من قبره ثم نظر إلى قرّائكم ما كلّمهم، ولقال لسائر الناس: ما يؤمن هؤلاء بيوم الحساب «فإلى الله أشكو الذي حلّ بنا من التبديل والتغيير»[1] فإذا كانت هذه أحوال الناس في عصر المحاسبي فكيف بها في العصر العثماني المتأخر؟

لقد قيل الكثير عمّا قام به بعض رجال التصوّف من أعمال تهدف إلى تعزيز مكانة الدين والحث على الجهاد ضد أعدائه، وسعى بعضهم لتأمين حياة أفضل لأمّة أفضل، فقد كان مؤسّسو الطرق في العصور الخالية، من المتصوفين الذين كانت لهم نظرتهم وموقفهم من الأحداث التي تعصف بمحيطهم وبمجتمعهم. ففي مصر كان بعض رجال التصوّف من أهم الفئات التي نظمت المقاومة الشعبية إبّان حملة نابليون بونابرت[2] وكان أحمد البدوي قد قسّم أتباعه إلى فرق وكتائب، وجعل عليها النقباء والخلفاء. وكان يرى أن التصوّف هو جهاد وعبادة وتربية روح وتقوية جسد وهدفه من ذلك بعث نهضة كبرى في العالم الإسلامي تصمد للحروب الصليبية التي كانت تعصف بهذا العالم في ذلك الوقت. وكان يقول لأتباعه: «ليس التصوّف الزهد أو لبس الصوف، إنما التصوّف أعمال ومجاهدة وأخلاق، والأخذ بأيدي الناس إلى خير الدنيا والآخرة»[3]. ولا يزال أتباعه يحتفظون

(1) راجع الحارث المحاسبي، الوصايا، تحقيق عبد القادر عطا، ط1، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة 1964، ص33.

(2) راجع عفاف لطفي السيد، العلماء ودورهم في مصر، مقال في مجلة الاجتهاد، العدد 4، صيف 1989، ص124.

(3) أنظر طه عبد الباقي سرور، أعلام التصوّف الإسلامي، ص165.

في زاوية طنطا ببقايا الأسلحة التي غنموها من خيّالة لويس التاسع ملك فرنسا، الذين قتلوا في معركة «فرسكور»، في وادي النيل[1].

وقد لجأ بعض شيوخ الطرق الصوفية إلى تعبئة المشاعر الدينية ضد الأعداء. وكان ذلك عاملاً من عوامل النجاح الذي أحرزه بعض القادة المسلمين في حروبهم[2].

وأبو الحسن الشاذلي أبى إلا أن يرافق المجاهدين في ساحات القتال والجهاد يعِظُهم، ويبث فيهم الحميّة، ويذكّرهم بفضل الله، ويحضهم على حماية الدين والوطن[3]. ودخل عليه في ذلك الوقت علاّمة الإسلام وشيخه عز الدين بن عبد السلام، فاستمع إلى أحاديثه في مريديه وجنوده الإسلام، ثم خرج صائحاً: «هذا كلام قريب العهد من الله، هذا كلام من إلهام الله وهداه». وأروع ما أثر عنه عندما سئل لماذا لم تترك كتباً مع أنك بلغت أعلى ذروة في علمي الحقيقة والشريعة؟ فكان جوابه «أصحابي هم كتبي» أي إن رسالته كما كان يفهمها تلخصت في خلق جيل قوي مؤمن عامل[4].

والإمام الغزالي قد كتب إلى ابن تاشفين ملك المغرب يستحثه على نجدة الأندلس فيقول: إما أن تحمل سيفك في سبيل الله ونجدة إخوانك في

(1) راجع: Deopnt et Coppolani. op. cit. chapitre VI. p.257.

(2) راجع قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبية، سلسلة عالم المعرفة، العدد 149، الكويت 1990، الذي يتحدث عن دور المتصوفة في قتال الصليبيين، ص209.

(3) راجع محمد درنيقة، الشاذلية وأعلامها، ص20. أيضاً عبد الحليم محمود، المدرسة الشاذلية الحديثة، حيث يقيم مقارنة بين معركة المنصورة وغزوة الخندق، ص64 ـ 65. بينما يلاحظ ان عمر فرّوخ يحمل على المتصوفة وموقفهم من هذه المعركة فيذكر أنه بينما كان الافرنج يغيرون على المنصورة في مصر (647هـ/ 1249م) تنادى المتصوفة ليقرأوا رسالة القشيري ويتجادلوا في كرامات الأولياء. راجع عمر فروخ، التصوّف الإسلامي، ص9.

(4) راجع محمود عبد العزيز محرم، التصوّف الإسلامي رسالته ومبادئه ماضيه وحاضره، مجلة الإسلام والتصوّف، العدد 11، السنة الأولى أول نيسان 1959، ص58.

الأندلس وإما أن تعتزل إمارة المسلمين حتى ينهض بحقهم سواك»[1] ومحيي الدين بن عربي قال للملك الكامل حينما تهاون في قتال الصليبيين: «إنك دنيء الهمّة والإسلام لن يعترف بأمثالك، فانهض للقتال أو نقاتلك كما نقاتلهم»[2].

وكان منهم مرشدون ومعلّمون عاملون في ميدان الحرب ورحاب السلم، فالشيخ عبد القادر الجيلاني كان يحيط به المريدون يتلقون عليه العلم كما يتلقون عنه آداب السلوك والعبادة. فكان يقرأ لهم في مسجده الكبير في بغداد دروس التفسير والحديث والفقه وعلوم الأصول واللغة ومن توجيهاته أن الله لا ينظر إلى وجوه الناس إنما ينظر إلى قلوبهم وأعمالهم. ومن توجيهاته أيضاً أن المراد بالعلم هو العمل به، فالفقيه هو من عمل بفقهه والمحدّث لا يكون محدّثاً أو حافظاً إلا إذا طبّق الحديث على نفسه، وقارئ القرآن إذا لم يعمل بكل حرف قرأه أو حفظه فقد برئ منه القرآن وربُّ القرآن[3].

وعرف عن أحمد الرفاعي أنه كان يحمل عن الناس أثقالهم وأحمالهم ويبذل نفسه وماله لهم. ومن مبادئه «أقرب الناس إلى الله أنفعهم لعباده»[4].

وقد دعا الأوائل من مؤسسي الطرق الرئيسية إلى التمسّك بشرع الله وسنة

---

(1) هناك انتقاد لموقف مغاير للغزالي. فذكر محمد عبد السلام الحياني: «وإننا ليشتدّ عجبنا إذ نعلم أن حجة الإسلام أبا محمد الغزالي الذي وقف نفسه وعلمه على خدمة الدين لحفظ الإيمان على العامّة، شهد القدس تسقط في أيدي الصليبيين وعاش اثنتي عشرة سنة بعد ذلك ولم يشر إلى هذا الحَدَث العظيم ولو أنه أهاب بسكّان العراق وفارس وبلاد الترك لنصرة إخوانهم في الشام لنفر مئات الألوف منهم للجهاد في سبيل الله، ولوفّروا إذاً على العرب والإسلام عصوراً مملوءة بالكفاح وقروناً زاخرة بالجهل والدمار وما غفل الغزالي عن ذلك إلا لأنه كان في ذلك الحين قد انقلب صوفياً، أو اقتنع على الأقلّ بأن الصوفية سبيل من سُبُل الحياة، بل هي أشد تلك السبل». راجع مجلة المعرفة، السنة التاسعة والعشرون، العدد 328 كانون الثاني 1991، ص48.

(2) ينتقد محمد عبد السلام الحياني أيضاً موقف ابن عربي وابن الفارض ويقول: «إنه لم يرد ذكر للحروب الصليبية في آثارهما. راجع المعرفة، العدد 328 كانون الثاني 1991، ص48.

(3) راجع محمود محرم، مجلة الإسلام والتصوّف، العدد 11، السنة الأولى نيسان 1959، ص58.

(4) راجع محمد أبو الهدى الصيّادي، قلادة الجواهر، ص48.

نبيه وعدم الابتداع، فقال الشيخ عبد القادر الجيلاني: «عليكم بالإتباع من غير ابتداع، عليكم بمذهب السلف الصالح، إمشوا في الجادّة المستقيمة، لا تشبيه ولا تعطيل، بل اتباعاً لسنة رسول الله (ص) من غير تكلّف ولا تطبّع ولا تشدّد ولا تمشدق ولا تمعقل، يسعكم ما وسع من كان قبلكم» ويتابع فيقول: «ويحك تحفظ القرآن ولا تعمل به، تحفظ سنة رسول الله (ص) ولا تعمل بها، فلأي شيء تفعل ذلك؟»[1].

وقال أحمد الرفاعي: «من لم يزن أقواله وأفعاله وأحواله في كل وقت بالكتاب والسنة ولم يتهم خواطره لم يثبت في ديوان الرجال»[2].

وكان الدسوقي عند أخذه العهد على المريد يقول له: «يا فلان اسلك طريق النسك على كتاب الله تعالى وسنة نبيه محمد (ص)... وعلى أن تتبع جميع الأوامر المشروعة والأخبار المرضية والاحتفال بطاعة الله عز وجلّ قولاً وفعلاً واعتقاداً... واتبع نبيّك في أخلاقه.. فإن نزلت عن ذلك هلكت»[3].

ويقول أبو الحسن الشاذلي: «إذا تعارض كشفك مع الكتاب والسنة فتمسّك بالكتاب والسنة، ودعِ الكشف وقُلْ لنفسك، إن الله تعالى ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة ولم يضمنها في جانب الكشف ولا الإلهام ولا المشاهدة»[4].

ويقول حجّة الإسلام الإمام الغزالي: «وإن المحققين قالوا ـ لو رأيت إنساناً يطير في الهواء ويمشي على الماء وهو يتعاطى امراً يخالف الشرع، فاعلم أنه شيطان وهو الحق»[5]. الكتاب والسنة كتحرير الذهب»[6].

(1) انظر عبد القادر الجيلاني، الفتح الربّاني والفيض الرحماني، ص47.
(2) انظر محمد أبا الهدى الصيّادي، قلادة الجواهر، ص174.
(3) المصدر نفسه، ص464.
(4) راجع طه عبد الباقي سرور، التصوّف الإسلامي والإمام الشعراني، القاهرة 1955، ص75.
(5) راجع طه عبد الباقي سرور، التصوّف الإسلامي والإمام الشعراني، ص74.
(6) راجع طه عبد الباقي سرور، التصوّف الإسلامي والإمام الشعراني، ص79.

وذكر سهل التستري وهو من كبار المتصوفين: «أصول طريقنا سبعة؛ التمسّك بالكتاب والاقتداء بالسنة، وأكل الحلال، وكَفُّ الأذى، وتجنب المعاصي، ولزوم التوبة، وأداء الحقوق»[1].

وبعْدُ، فلنترك العصور الماضية وما فيها، ولنقف على أبواب العصر العثماني المتأخر لنرى أين أصبح المتصوفة وأصحاب الطرق من تعاليم المؤسسين ودعواتهم.

لا أحد يستطيع أن ينكر أهمية الطرق الصوفية ودورها في نشر الإسلام وحماية مقدّسات المسلمين، وفي مقاومة كل مظاهر السيطرة الأجنبية، وخصوصاً في القارّة الإفريقية، فالزوايا الصوفية هناك كانت المعاقل الحقيقية للدفاع عن السيادة والكرامة والعقيدة، لا تستسلم ولا تساوم. ولهذا انصرف اهتمام أعداء الإسلام للسيطرة على تلك الطرق أو تشويه دورها في نشر الدين الإسلامي[2].

وقد لعبت هذه الطرق دوراً مهمّاً في تعميق المشاعر الروحية عند مسلمي إفريقيا. ويقول محمد فاروق النبهان «فالإفريقي المسلم شديد الارتباط بالإسلام وبقيمه الروحية. قويّ الاستجابة لندائه، وبسبب هذا الاستعداد كانت الزوايا الصوفية من أهم مراكز التعبئة لمواجهة الوجود الأجنبي. وكانت المعاقل الحقيقية لتكوين الجيوش المؤهّلة للدفاع عن الأرض الإفريقية وعن الإسلام في إفريقيا. وكانت الطريقة هي الرابطة الروحية التي تملك إمكانات تفوق إمكانات العصبية القبلية في المجتمعات القبلية. فعنصر التلاحم الذي تكوّنه العصبية، يقلّ في أثره عن حجم التلاحم وعمقه الذي تكوّنه الطريقة»[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص75.

(2) راجع محمد فاروق النبهان، الحضارة في المغرب والشخصية الإفريقية المسلمة، مجلة العربي، العدد 377 نيسان 1990، ص40.

(3) راجع محمد فاروق النبهان، الحضارة في المغرب، مجلة العربي، العدد 377 نيسان 1990، ص38.

نبيه وعدم الابتداع، فقال الشيخ عبد القادر الجيلاني: «عليكم بالإتباع من غير ابتداع، عليكم بمذهب السلف الصالح، إمشوا في الجادّة المستقيمة، لا تشبيه ولا تعطيل، بل اتباعاً لسنة رسول الله (ص) من غير تكلّف ولا تطبّع ولا تشدّد ولا تمشدق ولا تمعقل، يسعكم ما وسع من كان قبلكم» ويتابع فيقول: «ويحك تحفظ القرآن ولا تعمل به، تحفظ سنة رسول الله (ص) ولا تعمل بها، فلأي شيء تفعل ذلك؟»[1].

وقال أحمد الرفاعي: «من لم يزن أقواله وأفعاله وأحواله في كل وقت بالكتاب والسنة ولم يتهم خواطره لم يثبت في ديوان الرجال»[2].

وكان الدسوقي عند أخذه العهد على المريد يقول له: «يا فلان اسلك طريق النسك على كتاب الله تعالى وسنة نبيه محمد (ص). . . وعلى أن تتبع جميع الأوامر المشروعة والأخبار المرضية والاحتفال بطاعة الله عز وجلّ قولاً وفعلاً واعتقاداً. . . واتبع نبيّك في أخلاقه. . فإن نزلت عن ذلك هلكت»[3].

ويقول أبو الحسن الشاذلي: «إذا تعارض كشفك مع الكتاب والسنة فتمسّك بالكتاب والسنة، ودعِ الكشف وقُلْ لنفسك، إن الله تعالى ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة ولم يضمنها في جانب الكشف ولا الإلهام ولا المشاهدة»[4].

ويقول حجّة الإسلام الإمام الغزالي: «وإن المحققين قالوا ــ لو رأيت إنساناً يطير في الهواء ويمشي على الماء وهو يتعاطى امراً يخالف الشرع، فاعلم أنه شيطان وهو الحق»[5]. الكتاب والسنة كتحرير الذهب»[6].

(1) انظر عبد القادر الجيلاني، الفتح الربّاني والفيض الرحماني، ص47.
(2) انظر محمد أبا الهدى الصيّادي، قلادة الجواهر، ص174.
(3) المصدر نفسه، ص464.
(4) راجع طه عبد الباقي سرور، التصوّف الإسلامي والإمام الشعراني، القاهرة 1955، ص75.
(5) راجع طه عبد الباقي سرور، التصوّف الإسلامي والإمام الشعراني، ص74.
(6) راجع طه عبد الباقي سرور، التصوّف الإسلامي والإمام الشعراني، ص79.

وذكر سهل التستري وهو من كبار المتصوفين: «أصول طريقنا سبعة؛ التمسّك بالكتاب والاقتداء بالسنة، وأكل الحلال، وكَفُّ الأذى، وتجنب المعاصي، ولزوم التوبة، وأداء الحقوق»[1].

وبعْدُ، فلنترك العصور الماضية وما فيها، ولنقف على أبواب العصر العثماني المتأخر لنرى أين أصبح المتصوفة وأصحاب الطرق من تعاليم المؤسسين ودعواتهم.

لا أحد يستطيع أن ينكر أهمية الطرق الصوفية ودورها في نشر الإسلام وحماية مقدّسات المسلمين، وفي مقاومة كل مظاهر السيطرة الأجنبية، وخصوصاً في القارّة الإفريقية، فالزوايا الصوفية هناك كانت المعاقل الحقيقية للدفاع عن السيادة والكرامة والعقيدة، لا تستسلم ولا تساوم. ولهذا انصرف اهتمام أعداء الإسلام للسيطرة على تلك الطرق أو تشويه دورها في نشر الدين الإسلامي[2].

وقد لعبت هذه الطرق دوراً مهمّاً في تعميق المشاعر الروحية عند مسلمي إفريقيا. ويقول محمد فاروق النبهان «فالإفريقي المسلم شديد الارتباط بالإسلام وبقيمه الروحية. قويّ الاستجابة لندائه، وبسبب هذا الاستعداد كانت الزوايا الصوفية من أهم مراكز التعبئة لمواجهة الوجود الأجنبي. وكانت المعاقل الحقيقية لتكوين الجيوش المؤهّلة للدفاع عن الأرض الإفريقية وعن الإسلام في إفريقيا. وكانت الطريقة هي الرابطة الروحية التي تملك إمكانات تفوق إمكانات العصبية القبلية في المجتمعات القبلية. فعنصر التلاحم الذي تكوّنه العصبية، يقلّ في أثره عن حجم التلاحم وعمقه الذي تكوّنه الطريقة»[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص75.

(2) راجع محمد فاروق النبهان، الحضارة في المغرب والشخصية الإفريقية المسلمة، مجلة العربي، العدد 377 نيسان 1990، ص40.

(3) راجع محمد فاروق النبهان، الحضارة في المغرب، مجلة العربي، العدد 377 نيسان 1990، ص38.

فالسنوسية لعبت دوراً مهمّاً في مقاومة الاستعمارين الإيطالي والفرنسي. ولطالما شكا الأوروبيون حركة السنوسي إلى السلطان عبد الحميد، ولطالما تخوّفوا من تشكيلاته وحركاته، ورأوا فيه أعظم خصم للدعوة الأوروبية في إفريقيا[1]. وجهاد السنوسية في حرب طرابلس الغرب قد أثار الدهشة في مشارق الأرض ومغاربها[2]. وكانت هذه الطريقة عوناً للتونسيين في مقاومة الاستعمار الفرنسي، تحرّض قبائلهم، تزوّدهم بالسلاح وتستوعب الغارّين في زواياها[3].

هذا في مجال الجهاد أما في مجال نشر الدين الإسلامي فإن السنوسية كانت المزاحم الأكبر لجمعيات المبشرين الأوروبية المنبثة في القارّة الإفريقية كلها. وعلى أيدي مشايخها ووعّاظها، وبسبب دعاياتهم الحثيثة اهتدى ملايين الزنوج إلى الإسلام. ولهذا كانت جمعيات المبشرين الأوروبيين كما يقول لوثروب: «تشكو حزنها من نجاح الإسلام في أواسط إفريقيا، وتوجّه أكثر شكواها إلى الطريقة السنوسية»[4].

وتشير المنار إلى أهمية السنوسية فتقول: «وبالجملة فإن ما يروى وما يرى من أحوال السنوسي والسنوسية، يخطر بالبال ما سمعه كاتب (يعني كاتب المقال) منذ 22 سنة من الأستاذين الكبيرين الشيخ علي الليثي والشيخ محمد عبده رحمها الله. وهما يتناجيان في أحد أسمارهما وهو: «أنه لم يبق للإسلام أمل في استئناف الحياة والنهوض أصحّ مما يؤمل من جانب هذه العصابة»[5].

وفي الجزائر قاد الأمير عبد القادر بن محيي الدين شيخ الطريقة القادرية

(1) راجع لوثروب ستودارد، المرجع السابق، ج1، ص162.

(2) انظر توفيق الطويل، الفكر العربي في مئة عام، ص283.

(3) انظر توفيق الطويل، الفكر العربي في مئة عام، ص282.

(4) راجع لوثروب ستودارد، المرجع السابق، ج1، ص163.

(5) راجع مجلة المنار، مج 15، ج7، السنة 1912، ص574.

هناك سنة 1832م الثورة ضد الفرنسيين[1]. ثم قادت الطريقة الرحمانية النضال سنة 1871م وجهّزت ما يزيد عن مئة ألف محارب. وطاف دعاتها في القرى والأسواق وبين مضارب البدو الرحّل داعين إياهم إلى الجهاد المقدّس ضد المغتصبين[2].

وفي السودان قاد محمد أحمد المهدي مؤسس الطريقة المهدية الثورة ضد الإنكليز. ودعا أتباعه إلى الجهاد المقدّس وسمّاهم بالأنصار إسوة بالنبي محمد (ص) ووعد كل من يسقط في المعركة بالسعادة الأبدية، ومن تكتب له الحياة بأربعة أخماس الغنائم[3].

وكان معظم زعماء الجهاد ضد الموجة الاستعمارية الأوروبية من حملة السيف والقلم. فكانوا أرباب دعوة إسلامية لنشر الدين الحنيف بين السكان الوثنيين، أو الجهاد من أجل العودة بالدين إلى منابعه الأولى جنباً إلى جنب مع مقاومة الاستعمار الذي جاء بجيوشه الجرّارة للسيطرة على بلادهم واستثمار مواردها. نذكر من هؤلاء عثمان بن فودي زعيم الحركة الإصلاحية القادرية. ورابح فضل الله، وزعيم الحركة النضالية في الصومال، شيخ الطريقة الصالحية محمد عبدالله[4].

وقيل إن الإسلام دخل ألبانيا وتراقيا ومقدونية حتى بلغ أوفريدة على يد درويشٍ تتريّ اسمه «صاري صالتق» من تلاميذ الحاج بكتاش[5]. وفي احتفال تكريمي أقيم في القاهرة للشيخ إبراهيم إنياس شيخ الإسلام في

(1) راجع تفاصيل الثورة التي قادها عبد القادر ضد الفرنسيين عند لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث، ص205 ـ 211.

(2) راجع لوتسكي، المرجع السابق، ص321.

(3) المرجع نفسه، ص299 ـ 304.

(4) راجع عبدالله عبد الرزاق إبراهيم، المسلمون والاستعمار الأوروبي لإفريقيا سلسلة عالم المعرفة الكتاب 139 تموز 1989، ص12 ـ 14.

(5) راجع محمد كرد علي، الإسلام والحضارة العربية، ج1، ص495.

فالسنوسية لعبت دوراً مهمّاً في مقاومة الاستعمارين الإيطالي والفرنسي. ولطالما شكا الأوروبيون حركة السنوسي إلى السلطان عبد الحميد، ولطالما تخوّفوا من تشكيلاته وحركاته، ورأوا فيه أعظم خصم للدعوة الأوروبية في إفريقيا[1]. وجهاد السنوسية في حرب طرابلس الغرب قد أثار الدهشة في مشارق الأرض ومغاربها[2]. وكانت هذه الطريقة عوناً للتونسيين في مقاومة الاستعمار الفرنسي، تحرّض قبائلهم، تزوّدهم بالسلاح وتستوعب الغارّين في زواياها[3].

هذا في مجال الجهاد أما في مجال نشر الدين الإسلامي فإن السنوسية كانت المزاحم الأكبر لجمعيات المبشرين الأوروبية المنبثة في القارّة الإفريقية كلها. وعلى أيدي مشايخها ووعّاظها، وبسبب دعاياتهم الحثيثة اهتدى ملايين الزنوج إلى الإسلام. ولهذا كانت جمعيات المبشرين الأوروبيين كما يقول لوثروب: «تشكو حزنها من نجاح الإسلام في أواسط إفريقيا، وتوجّه أكثر شكواها إلى الطريقة السنوسية»[4].

وتشير المنار إلى أهمية السنوسية فتقول: «وبالجملة فإن ما يروى وما يرى من أحوال السنوسي والسنوسية، يخطر بالبال ما سمعه كاتب (يعني كاتب المقال) منذ 22 سنة من الأستاذين الكبيرين الشيخ علي الليثي والشيخ محمد عبده رحمها الله. وهما يتناجيان في أحد أسمارهما وهو: «أنه لم يبق للإسلام أمل في استئناف الحياة والنهوض أصحّ مما يؤمل من جانب هذه العصابة»[5].

وفي الجزائر قاد الأمير عبد القادر بن محيي الدين شيخ الطريقة القادرية

(1) راجع لوثروب ستودارد، المرجع السابق، ج1، ص162.

(2) انظر توفيق الطويل، الفكر العربي في مئة عام، ص283.

(3) انظر توفيق الطويل، الفكر العربي في مئة عام، ص282.

(4) راجع لوثروب ستودارد، المرجع السابق، ج1، ص163.

(5) راجع مجلة المنار، مج 15، ج7، السنة 1912، ص574.

هناك سنة 1832م الثورة ضد الفرنسيين[1]. ثم قادت الطريقة الرحمانية النضال سنة 1871م وجهّزت ما يزيد عن مئة ألف محارب. وطاف دعاتها في القرى والأسواق وبين مضارب البدو الرحّل داعين إياهم إلى الجهاد المقدّس ضد المغتصبين[2].

وفي السودان قاد محمد أحمد المهدي مؤسس الطريقة المهدية الثورة ضد الإنكليز. ودعا أتباعه إلى الجهاد المقدّس وسمّاهم بالأنصار إسوة بالنبي محمد (ص) ووعد كل من يسقط في المعركة بالسعادة الأبدية، ومن تكتب له الحياة بأربعة أخماس الغنائم[3].

وكان معظم زعماء الجهاد ضد الموجة الاستعمارية الأوروبية من حملة السيف والقلم. فكانوا أرباب دعوة إسلامية لنشر الدين الحنيف بين السكان الوثنيين، أو الجهاد من أجل العودة بالدين إلى منابعه الأولى جنباً إلى جنب مع مقاومة الاستعمار الذي جاء بجيوشه الجرّارة للسيطرة على بلادهم واستثمار مواردها. نذكر من هؤلاء عثمان بن فودي زعيم الحركة الإصلاحية القادرية. ورابح فضل الله، وزعيم الحركة النضالية في الصومال، شيخ الطريقة الصالحية محمد عبدالله[4].

وقيل إن الإسلام دخل ألبانيا وتراقيا ومقدونية حتى بلغ أوفريدة على يد درويشٍ تتريّ اسمه «صاري صالتق» من تلاميذ الحاج بكتاش[5]. وفي احتفال تكريمي أقيم في القاهرة للشيخ إبراهيم إنياس شيخ الإسلام في

(1) راجع تفاصيل الثورة التي قادها عبد القادر ضد الفرنسيين عند لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث، ص205 ـ 211.

(2) راجع لوتسكي، المرجع السابق، ص321.

(3) المرجع نفسه، ص299 ـ 304.

(4) راجع عبدالله عبد الرزاق إبراهيم، المسلمون والاستعمار الأوروبي لإفريقيا سلسلة عالم المعرفة الكتاب 139 تموز 1989، ص12 ـ 14.

(5) راجع محمد كرد علي، الإسلام والحضارة العربية، ج1، ص495.

إفريقيا عام 1961 قال: «كان رجال التصوّف طليعة المجاهدين ضد الاستعمار وهم الذين حرّروا القارّة الإفريقية. وأنا مثلاً مع أبناء طريقتي التيجانية وهم ملايين، حاربنا الاستعمار الفرنسي حتى سقط. ونحن اليوم نحارب عملاء الاستعمار وسنقضي عليهم بإذن الله.. وفي كل مكان من القارّة خرج رجال التصوّف للجهاد ضدالتبشير وللجهاد ضد الاستعمار[1].

وفي مصر وصفت زاوية الإمام الشعراني بأنها منافس خطير للأزهر، بل لقد كانت الناحية التعبّدية فيها أكبر مما يطبّق في الأزهر[2]. وتحدث مؤرّخو الشعراني من معاصريه بأن زاويته كانت أعظم المنارات العلمية والتعبّدية في العالم الإسلامي. وكان قرّاء القرآن فيها يواصلون القراءة ليلاً ونهاراً حتى لا تخلو الزاوية دقيقة واحدة من قرّاء القرآن الكريم وبجوار قرّاء القرآن الكريم المجالس العلمية، فلا يفرغ قارئ في الحديث حتى يبدأ قارئ في التفسير، وما ينتهي حتى يشرع ثالث في قراءة التصوّف، ولا ينتهي حتى يليه قارئ في الفقه وهكذا آناء الليل وأطراف النهار من غير انقطاع. وتحدثت المراجع بأن الناس كانوا يسمعون لزاويته دوياً كدويّ النحل ليلَ نهارَ. وبجوار هؤلاء وهؤلاء كان العبّاد والذاكرون المنقطعون للذكر والعبادة حتى لقد قيل بأنه لم ير في مشارق الأرض ومغاربها خيراً من زاوية الشعراني علماً وفضلاً وتصوّفاً وأدباً[3].

وإذا كانت هذه الأقوال تمثل الصورة المشرقة للتصوّف في مجالي الجهاد والحفاظ على الشريعة ونشرها، فلنتعرّف إلى سلبيات الطرق الصوفية في هذين المجالين.

---

(1) راجع مجلة الإسلام والتصوّف، السنة الثالثة، العدد 12، مايو 1961، ص60.

(2) راجع طه عبد الباقي سرور، التصوّف الإسلامي والإمام الشعراني، ص460.

(3) راجع توفيق الطويل، التصوّف في مصر إبّان العصر العثماني، ج2، ص35 ـ 36. أيضاً طه عبد الباقي سرور المرجع السابق، ص49 ـ50. وعن زاوية عكا ودورها في تربية المريدين، راجع فاطمة اليشرطية، رحلة إلى الحق، ط3، ص259 ـ 265.

فكثيراً ما وجّهت أصابع الاتهام إلى شيوخ الصوفية بسبب تعاونهم مع الدولة الاستعمارية، وتسخيرهم لخدمة الاستعمار ومصالح شعوبه، ولقد سبقت الإشارة إلى وقوف التيجاني إلى جانب الماريشال فاليه الفرنسي ضد الأمير عبد القادر الجزائري الذي سعى لمقاومة الفرنسيين[1] وعلّق الشيخ عبد الرزاق البيطار في نهاية ترجمته لسيرة الشيخ أحمد التيجاني بقوله: «فخلف من بعده خلفٌ.. سخِرت فرنسا المستعمرة منهم وسخّرتهم لمصالحها فأرسلتهم لقتال إخوانهم في الدين والعروبة»[2]. ويبدو أن فرنسا قد نجحت في استدراج بعض أتباع الطرق الصوفية وأغرتهم بالمال والمناصب، مقابل دعمهم لوجودها في إفريقيا ومعارضة الجامعة الإسلامية، وقد استحدثت إدارة جديدة في الجزائر للإشراف على نشاط هؤلاء تحت اسم «قسم خدمة الشؤون الإسلامية والصحراوية»[3].

وذكر أن الشيخ محمد الميزوني المغربي أسس زاوية للطريقة القادرية بالكاف في تونس، إلا أن هذه الزاوية كان مشكوكاً في أمرها، وإخلاصها للطريقة إذ قيل إن صاحبها أسسها لتنفيذ أغراض سياسية وعسكرية، ظهرت مع هجوم الجيش الفرنسي على تونس سنة 1881م/ 1299هـ. وقد قيل إن وراء تأسيسها جاسوساً فرنسياً يدعى «روا» كان في الكاف قبل الاحتلال، ثم صار بعد الاحتلال «الكاتب العامّ للحكومة التونسية المحمية» وظلت علاقاته متبادلة طيلة حياته مع شيوخ الزاوية القادرية بالكاف[4].

ومن الروايات المشهورة حول احتلال فرنسا لتونس مانقله مصطفى كامل عن احتلالهم لمدينة القيروان فقال: «إن رجلاً فرنساوياً دخل في الإسلام وسمّى نفسه سيد أحمد الهادي، واجتهد في تحصيل الشريعة حتى وصل

(1) راجع مكانة الطريقة التيجانية في الدولة العثمانية، الفصل الرابع من هذه الدراسة، ص 296 ـ 298.
(2) راجع عبد الرزاق البيطار، حلية البشر، ج1، ص303.
(3) راجع أحمد الشوابكة، الجامعة الإسلامية، ط1، مكتبة المنار الزرقاء، 1984، ص266.
(4) راجع سميح الزين، مرجع سابق، ص545.

إلى درجة عالية. وعيّن إماماً لمسجد كبير في القيروان، فلما اقترب الجنود الفرنساوية من المدينة، استعدّ أهلها للدفاع عنها، وجاؤوا يسألونه أن يستشير لهم ضريح شيخ في المسجد يعتقدون فيه. فدخل (سيد أحمد) الضريح ثم خرج مهوّلاً لهم بما سينالهم من المصائب وقال لهم إن الشيخ ينصحكم بالتسليم لأن وقوع البلاد صار محتماً، فاتبع القوم البسطاء قوله، ولم يدافعوا عن مدينة القيروان أقلّ دفاع بل دخلها الفرنساويون آمنين»[1].

ومما يؤكد ارتباط بعض الطرق الصوفية بالاستعمار الأوروبي السؤال الذي وجّه إلى إبراهيم إنياس وجوابه عليه. فقد سئل في القاهرة هذا السؤال: لقد حاول البعض أن يلقوا ظلاً من الشك حول بعض الطرق الصوفية في إفريقيا عن تعاونها مع الاستعمار؟ فأجاب: الاستعمار الأوروبي ماكر خبيث وقد رأى أن الصوفية هم حلقة الفولاذ التي تتكسّر عليها مطامعه وشهواته، ورأى أيضاً أن رجال التصوّف هم وحدهم الذين يملكون على الناس قلوبهم ويسيطرون على عواطفهم فخلق من أتباعه مشايخ مزيّفين لا يمتّون إلى التصوّف بصلة وراح يضحك بهم على السذج والبسطاء وراح أيضاً يملأ الدنيا هتافاً بأنهم معه وبجواره وأغدق عليهم الأموال ومنحهم النياشين، ولكن اللعبة انكشفت وأدرك الإفريقيون ما يدبّر الاستعمار فلم يلتفتوا إلى الشيوخ المزيّفين. إن الشيخ الحقيقي لا يمكن أن يتعاون مع الاستعمار. ولقد كنا في جهادنا نحارب الاستعمار ونحارب التبشير، ونحارب بصورة أشدّ الشيوخ المزيّفين[2].

وفي مصر تحدثت المصادر عن انخفاض شعبية الشيخ البكري الذي هادن الفرنسيين في أثناء دخولهم إلى مصر. وعندما انسحب الفرنسيون تمّ إبعاد البكري وجماعته الدينية، وقتلت ابنته بتهمة التعامل مع الفرنسيين[3].

(1) راجع مصطفى كامل، المسألة الشرقية، مصر 1898م، ص212.

(2) راجع مجلة الإسلام والتصوّف، السنة الثالثة، العدد 12 مايو 1961، ص60 ـ 61.

(3) راجع الجبرتي، المصدر السابق، ج2، ص486.

وحمل عمر فرّوخ حملة كبرى على المتصوفة الذين يسكتون ويرضون بما ينزل من مصائب، ويعلّلون ذلك بأنه عقاب من الله للمذنبين من خلقه. فإذا كان الله سلّط على قوم ظالماً. فليس لأحدٍ أن يقاوم إرادة الله أو أن يتأفف منها[1].

وأخذ محمد عبد السلام الحياني على المتصوفة انسحابهم من الجهاد إلى وهم المجاهدة[2]. فلنذكر في هذا السبيل ما نقله الجبرتي من وصف لما قام به الشعب المصري ومن بينه شيوخ الطرق الصوفية، عند احتلال الفرنسيين لبلادهم. فبعد هزيمة المصريين عند الرحمانية وانهزامهم إلى الجيزة حصلت مواجهة ثانية عند بشقيل وفيها حصلت مقتلة عظيمة وقدّر الله أن المسلمين هزموا. . فاجتمع الباشا والعلماء ورؤساء الناس يتشارون في هذا الحادث العظيم، فاتفق رأيهم على عمل متاريس من بولاق إلى شبرا ويتولى الإقامة في بولاق إبراهيم بك وكشافه ومماليكه. وقد كان العلماء عند ابتداء هذا الحادث يجتمعون في الأزهر كل يوم ويقرأون البخاري وغيره من الدعوات. وكذلك مشايخ الطرائق وأتباعهم وكذا اطفال المكاتب ويذكرون اسم الله اللطيف، وغيره من الأسماء. . . بحيث إن الناس بذلوا وسعهم وفعلوا ما في قوّتهم وطاقتهم. وسمحت نفوسهم بإنفاق أموالهم فلم يشحّ أحد في ذلك الوقت بشيءٍ يملكه ولكن لم يسعفهم الدهر. وخرج الفقراء وأرباب الأشاير بالطبول والزمور والأعلام والكاسات وهم يضجون ويصيحون بأذكار مختلفة. وصعد السيد عمر مكرم نقيب الأشراف إلى القلعة فأخرج بيرقاً كبيراً سمّته العامّة بيرق النبي (ص) فنشره بين يديه من القلعة إلى بولاق، وأمامه وحوله ألوف العامّة بالنبابيت والعصي والمساوق وجلس الشيخ والعلماء بزاوية علي بك الكبير ببولاق يدعون ويبتهلون إلى الله تعالى بالنصر وأقام غيرهم من الرعايا بالبيوت والزوايا

(1) انظر عمر فروّخ، التصوّف الإسلامي، ص9.

(2) راجع مجلة المعرفة، العدد 328 كانون الثاني 1991، ص22.

والخيام. . . فلما عاين وسمع عن عسكر البرّ الشرقي ودخوله في القتال ضجّ العامّة والغوغاء من الرعية وأخلاط الناس بالصياح، ورفعوا الأصوات بقولهم: يا رب يا لطيف ويا رجال الله ونحو ذلك وكأنهم يقاتلون ويحاربون بصياحهم. فكان العقلاء من الناس يأمرونهم بترك ذلك ويقولون إن الرسول والصحابة والمجاهدين إنما كانوا يقاتلون بالسيف والحراب وضرب الرقاب، لا برفع الصوت والصراخ والنياح فلا يستمعون ولا يرجعون عمّا هم فيه ومن يقرأ ومن يسمع؟[1].

وكتعويض عن شعور بعض الصوفية بالذنب لتقاعسهم عن المشاركة الفعلية في الجهاد، كانوا ينسبون لأنفسهم مشاركة يعتبرونها شيئاً مميّزاً لا مثيل له ولا يقدر عليه أحد غيرهم، وذلك ليس بالانخراط في صفوف المجاهدين وقتال الأعداء، بل عن طريق الكرامات. كتلك التي تنسب إلى أحمد البدوي الذي اختصّ بإنقاذ الأسرى وإعادتهم إلى أهلهم رغم القيود ورغم الحيطة والمراقبة المشددة عليهم. أو كدعوة الشيخ عز الدين بن مهذب السلمي الدمشقي الذي زار مصر إبّان معركة المنصورة حيث نادى بأعلى صوته مشيراً إلى الريح أن تأخذ مراكب الفرنسيين فعادت الريح على المراكب وكسرتها وأحرز المسلمون النصر بفضل دعوته[2].

أما فيما يتعلق بالحفاظ على الشريعة والسير على سنة النبي (ص) والسلف الصالح، فإن بعض الطرق الصوفية في هذه الفترة ينطبق عليها ما قاله طه سرور فيها: «وتستر الدجالون والمشعوذون والمتحلّلون وراء التصوّف يتخذونه شعاراً ودثاراً وحماية لهم، وباسم هذا التصوّف الزائف ارتكبت أشنع الجرائم ضد الدين، ونهبت الأموال، وهتكت الاعراض، وهدمت الفرائض وأهدرت الآداب»[3].

---

(1) الجبرتي، عجائب الآثار، ج2، ص184 ـ 189.

(2) راجع محمد عبد السلام الحياني، مجلة المعرفة، العدد 328 كانون الثاني 1990، ص50 ـ 51.

(3) انظر: طه سرور، التصوّف الإسلامي والإمام الشعراني، ص113.

وهاجم شهاب الدين محمود الألوسي الذي تأثر بالتصوّف وسلكه على الطريقة النقشبندية، ثم انقلب ضده ـ الطرق الصوفية في هذه الفترة يقول: «واذكروا أن في الدنيا موازين أيضاً وأعظم موازينها الشريعة وكفتاه الكتاب والسنة، ولعمري لقد عطّل هذا الميزان متصوفة هذا الزمان. أعاذنا الله تعالى والمسلمين ممّا هم عليه من الضلال»[1].

لقد زعم بعض مدّعي التصوّف في هذه الفترة أنهم يلتزمون العمل بقواعد الشريعة حتى «يصلوا» إلى الحضرة الإلهية، فمن يبلغ منهم هذه المرتبة يصبح في غنى عن التزام قواعد الشريعة ويدّعي سقوط التكاليف الدينية عنه وإباحة المحرّمات له. فلا صلاة ولا صيام ولا زكاة، وكل ما حرّم على غيره أحلّ له من خمر ومَيْسرٍ وزنى.. ولتبرير هذه الأعمال لجأ هؤلاء إلى إحاطة أنفسهم بهالة من الخوارق والكرامات يطلقونها في وجه المنكرين عليهم إهمالهم لتكاليف الدين. فإن شوهد أحد المتصوفة بأنه لا يقوم بأداء الصلاة أمام من يراه من الناس كان يوهمهم بأنه يقيمها في البلاد النائية المقدسة. وأن الله أعطاه القدرة على طيّ الأرض في لمح البصر. وإذا ارتكب المنكر والبغي وما إليه فإن من كراماته أن من زنى بها من الفاجرات أقلعت عن عادتها وتابت على الفور. وإذا شرب الخمر فإن من كراماته أنه إذا شرب الخمر تحوّل إلى شراب نافع[2].

ومنهم من كان يزعم أنه يقرأ القرآن الكريم ويترنم في قراءته على طريقة ترتيل القرآن قائلاً: «وما أنتم في تصديق هود بصادقين، ولقد أرسل الله لنا بالمؤتفكات يضربوننا، ويأخذون أموالنا وما لنا من ناصرين». ولا أحد ينكر

(1) راجع علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798 ـ 1914، الأهلية للنشر والتوزيع، ط5، بيروت 1987، ص52.

(2) انظر توفيق الطويل، التصوّف في مصر إبّان العصر العثماني، ج2، ص137 ـ 138.

عليه ذلك ثم يعقب على قراءته قائلاً: «أللهم اجعل ثواب ما قرأناه من الكلام العزيز في صحائف فلان وفلان»[1]. وفي معرض ردّ محمود الألوسي على أبي الهدى الصيّادي الذي دعاه إلى اعتناق الطريقة الرفاعية يقول: «. . . . ولا سيما أن جميع من ينتمي إلى طريقتكم العلية في الخطة العراقية جهلة أوباش عوامّ، لا يميزون بين اليمين من الشمال ولا الحلال من الحرام: ديدنهم سؤال الناس، فيما يحتاجون إليه من الأكل واللباس. ودينهم الذي هم عليه في الباطن والظاهر والرقص والغناء ودق الطبول والمزاهر. ولا شك في أن مثل هذا لم يكن على عهد الشيخ أحمد. . . فالعفو يا سيدي عن سلوك طريقتك. والاغتراف من بحر حقيقتك لأنني ـ ولله تعالى الحمد ـ ممّن اشتُهر حالُه بالذّبّ عن السنن والردّ على كل زائغ من أهل البدع والأهواء والفتن»[2].

وروى الشعراني في معرض حديثه عن جهالة بعض مشايخ الأحمدية والبرهامية في عصره أنه سأل واحداً منهم عن قواعد الإيمان فقال لا أدري. . فسأله عن فرائض الوضوء فقال لا أدري. . فسأله عن شروط الصلاة فقال لا أدري. . فسأله عن أركان الصلاة فقال لا أدري. . ويقول معقباً على هذا: «مع أنه شيخ في زاوية يأخذ العهد. ومثل هذا ليس شيخاً بإجماع المسلمين. . .»[3].

وتحدثت كتب التراجم والسير في بلاد الشام عن عدد من جماعة الشيخ علي نور الدين اليشرطي مؤسس الطريقة اليشرطية إحدى فروع الشاذلية. وخروجهم على الدين والشريعة، وما كان يحصل في اجتماعاتهم من

(1) راجع عبد المتعال الصعيدي، المجدّدون في الإسلام من القرن الأول في الرابع عشر 100هـ ـ 1370هـ، القاهرة مكتبة الآداب [د.ت]، ص325.
(2) راجع محمد بهجت الأثري، محمود شكري الألوسي، ص81 ـ 82.
(3) راجع عبد الوهاب الشعراني، الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ص176.

اختلاط بين النساء والرجال، وقولهم بأن الشريعة حجاب وفعل المنكرات موصل إلى ربّ الأرباب[1].

وممّا يدلّ على خروج البعض من جماعة الشيخ علي نور الدين اليشرطي على الشريعة ما يذكر ه الشيخ مصطفى نجا مفتي بيروت وأحد أتباع الشيخ علي اليشرطي فيقول: «وكتب اليّ بعض إخواننا من أهل العلم والفضل خارج بيروت، بلغني أن فلاناً فسدت أحواله وخرج عن الميزان الشرعي فاعلموا وأعلموا الجميع أنه مطرود من طريقتنا الشريفة هو وكل من وافقه على فساده وأفعاله المخلّة بالشرع الشريف. وأوصيكم بأن تزنوا أحوال الفقراء على الكتاب والسنة وكل من رأيتم منه مخالفة، فأنتم مأذونون بطرده لا تعطوا الطريقة إلا لمن وجدتم فيه الأهلية، ورأيتموه متمسكاً بالشريعة الطاهرة المرضية»[2].

وفي كتاب من الشيخ علي نور الدين اليشرطي إلى الشيخ مصطفى نجا يقول له فيه: «كل طريقة تخالف الكتاب والسنة فهي زندقة وباطلة. فدُمْ يا ولدي على ما أنت عليه، ولا تأخذك في الله لومة لائم. ومن الآن أوصيك وأنهِضُ همّتك أن تكون باذلاً النصيحة لإخوانك وحرّض كافة أولادي الفقراء بطرفكم على اتباع الكتاب والسنة، والعمل بما يرضي الله تعالى ويرضي رسوله (ص) وعرّفهم عن لساني أنه لا وصول إلى الله تعالى إلا باتباع أوامره واجتناب نواهيه، وأن كل من تعدّى الحدود الشرعية لا نعرفه من أهل طريقتنا»[3].

ويقول جميل الشطّي في ترجمته للشيخ سعيد الخالدي «هو سعيد بن شاكر

---

(1) راجع عبد الرزاق البيطار، حلية البشر، ج2، ص1066 ـ 1067. وفي مقابلة مع مقدم الشاذلية اليشرطية في قرية كامد اللوز ـ البقاع ـ لبنان بتاريخ 20/ 11/ 1992 علي حسين حمّود أكد بأنه لا يوجد اختلاط في حلقات الذكر، وأن في الزاوية مكاناً خاصاً بالرجال ومكاناً خاصاً بالنساء، وهما منفصلان، ورحّب بكل من يريد أن يحضر حلقة الذكر دون إشعار مسبق ليرى بنفسه ماذا يقال وماذا يحصل في هذه الحلقات.

(2) انظر مصطفى نجا، كشف الأسرار لتنوير الأفكار، ص36.

(3) المصدر نفسه، ص36.

بن سعيد المتصل نسبه بالصحابي الجليل خالد بن الوليد (رض) الدمشقي الشاذلي الترشيحي 1221هـ ونشأ في طلب العلم. . . ولم يزل مستقيماً على حاله حتى حضر إلى داريّا قرب دمشق الشيخ أحمد البقاعي أحد خلفاء علي ترشيحة اليشرطي الشاذلي، فأخذ عنه الطريق، ثم ذهب إلى زيارة الشيخ على المذكور في عكا. وعاد من عنده وقد انعكست حالته وانقلبت إلى ضدّها طاعته، وعلاه طيش ومجون، ولا شك في أن الجنون فنون. فاستثقل أمره، وانخفض قدره، وقد ترك الفقه والأصول، وهجر المعقول والمنقول، واستخف بالعلماء وجحد فضيلة الفضلاء، وأنكر العلم والعمل، وترك كثيراً من التكاليف واعتزل، وقال هذه واجبة على المحجوبين لا على المحبوبين. . . وقد وافقه على ذلك جماعة تجاهروا بالآثام ولم يتقيدوا بحلال أو حرام. . . وما زال يتفاقم أمرهم ويكثر جمعهم إلى أن نفى الحاكم أستاذهم إلى جزيرة رودس ناسباً القصور إليه. . .»[1].

(1) محمد جميل الشطّي، أعيان دمشق، ص132 ـ 133. ويبدو أن العلماء في بلاد الشام انقسموا بين مؤيّد ومعارض لليشرطي. فإضافة إلى عبد الرزاق البيطار ومحمد جميل الشطّي هناك أمين الصوفي السكري الطرابلسي الذي يتهم بعض جماعة اليشرطي في طرابلس بمخالفتهم لظواهر الشريعة وكثرت التساؤلات عن شعائر هذه الطريقة حتى طلب إلى الشيخ محمد رشيد رضا أن يعطي تعريفاً عن الطريقة. فذكر أن الطريقة انتشرت في بلاد الشام و«أخذها خلق كثير عن شيخ مغربي في عكا اسمه الشيخ علي نور الدين فقامت عليه وعليهم قيامة العلماء، ونسبوا إليهم القول بالحلول والاتحاد وبعض المنكرات العملية كالجمع بين النساء والرجال، بل قيل إن بعضهم مرقوا في الدين وصاروا إباحيين، وجعلوا شيخهم مثار هذه الضلالات كلها» ويضيف «لقد رأيت بعض الشيوخ الصالحين يثني على شيخهم ويقول إنه بريء من كل ما خالفوا الشرع به ومن هؤلاء المبرّئين الشيخ محمد القاوقجي. و«الظاهر أن هذه الطريقة كغيرها من الطرائق المشهورة يتبع تأثيرها حال المشايخ الذين يتصدون لنشرها، فإن كانوا جاهلين ضالين أضلوا العامّة بها، وإن كانوا على علم وهدى نفعوا من ينتمي إليهم بقدر ما يصل إليه علمهم وإخلاصهم. وقلما تسلم طريقة في هذا العصر من البدع». راجع رشيد رضا، فتاوى، ج3، ص882. كما وردت عند محمد درنيقة في الشاذلية وأعلامها، ص132 ـ 133. وذكرت فاطمة اليشرطية أنه بسبب كثرة الوفود الزاحفة إلى ترشيحا، زعم المرجفون أن اليشرطي قد أنشأ في جبالها قلعة حصينة حشد فيها مئة ألف مقاتل يحملون السلاح قصد العصيان على الدولة العثمانية فقررت الدولة إبعاده إلى رودس. راجع «رحلة إلى الحق»، ط3، ص223.

وحذر الشيخ أحمد عبدالله الرفاعي من جماعة أمين شيخو الذي خلفه بعد موته عبد الهادي الباني، فإنهم يدّعون التصوّف على الطريقة النقشبندية وهم من أبعد الناس عن التصوّف وقال: «إنهم يعتقدون أن الله شاء السعادة لجميع الخلق فلم تنتفذ مشيئته في أكثر الخلق. وأهل الحق متفقون على أن كل شيء بمشيئة الله. فجميع أعمال العباد من خير وشر هي بمشيئة الله. ويعتقدون أن الله ما كان عالماً قبل خلق الكافر بأنه سيكفر وإنما علم بكفرهم بعد أن وجدوا. وهذا كفر بإجماع المسلمين[1].

هذا قليل من كثير من هذه الأفعال في هذا المجال، ما ذكرت إلا لتكون عيّنة لما ساد عند بعض أهل التصوّف في هذه الفترة.

ج ـ **التأثير الاجتماعي**: إذا كانت الحالة الاجتماعية في الدولة العثمانية، خلال فترة دراستنا، هي صدىً لما نزل بالشعب من فاقه وعوز، ولما عشش في رؤوس أبنائه من جهل وتخلّف ولما لازمه من اضطراب من جرّاء النظام السياسي وتصرّفات جنوده، ولتهاون علمائه في المسائل الأخلاقية والدينية وانسياقهم وراء منافعهم الشخصية والدنيوية والسكوت عن تصرّفات الحكام رغبة في منصب أو جاه، فأين هم المتصوفة من ذلك؟ وما هو الدور الذي قاموا به على الصعيد الاجتماعي؟

لقد سبق القول أن التصوّف في هذه الفترة قد انساق تحت تأثير الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي مرّت بها الدولة العثمانية إلى التدهور وبالتالي السير الوئيد على طريق الاضمحلال. فقد دخله العوامّ واعتنقه الوصوليون والأدعياء. وظهر بين كبار رجاله الجهلة والأمّيون[2] وابتعد

(1) راجع أحمد عبدالله الرفاعي، الرد على أهل الحلول، والوحدة المطلقة...؛ ص150.

(2) يذكر أن الإمام الشعراني عملاق التصوّف في العصر العثماني قد تتلمذ على سبعين شيخاً لا يعرف أحدهم عِلْمُ النحو. راجع توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص47.

بعضهم عن مظاهر الزهد والتقشف، فتهافتوا على الدنيا، وتكالبوا على الظفر بما فيها، وأهملوا القيام بفروض الدين، وتمرّدوا على أوامره، وثاروا على أبسط نواهيه على مرأى من الناس، وبعد هذا أطمأنوا إلى سمعتهم بين الشعب من حكام وعلماء.

وإذا كان هؤلاء قد اطمأنوا إلى سمعتهم وقبول تصرّفاتهم بين الحكام والعلماء، فكيف بهم بين العامّة من الناس التي يشتد ميل بعضها إلى المسرفين في الروحية، ويعظم حبّها للزهاد والقانعين بالتافه من شؤون العيش. وترى في المتصوفة أنهم أقرب إلى الله من الفقهاء أصحاب الوظائف وأرباب الزلفى عند الحكام. لهذا التف بعض العامّة حول الدراويش وعظم إيمانهم بكل من ادّعى الولاية وأسرف في التظاهر بالتصوّف.

قيل إن الشعب إذا تفشَّت فيه الجهالة وأصابته الفاقه، وأدركه الضنك وثقلت عليه الحياة كان أصلح البيئات لشيوع الخرافات وانتشار الأوهام[1].

وقد توفرت هذه الصفات عند شعوب الدولة العثمانية، حيث ملأت الجهالة الرؤوس، وأنقضتِ الفاقةُ الظهور، وأخرجت المظالم الصدور فلاذ أفراد المجتمع بالخيال يستعينون به على احتمال تلك الحياة التي ثقلت على كواهلهم. وكانت أقوى مظاهر الخيال تلك التي اتصلت بالعقائد الدينية.

ولقد استغلّ بعد مدّعي التصوّف هذه البيئة، وأخذوا يعملون على زرع الخرافات وانتشار الشعوذات والإيمان بالمغيبات والأوهام والعفاريت والجن، يستغلّون سذاجة الناس ويمكّنون لأنفسهم وكتب التراجم والطبقات مليئة بأخبار هؤلاء الأدعياء وممارساتهم ونفوذهم على بعض أبناء مجتمعاتهم من أعلى طبقة حتى أدنى طبقة.

---

(1) راجع توفيق الطويل، المرجع نفسه، ج1، ص151.

فقد أكد بعض مؤرخي الترك: «أن من ملوكهم المتأخرين بعد الفاتحين العشرة من كانوا على غباء محسوس وإسراف على النفس، لا يحفلون بأمور الدولة والناس ومنهم من كانوا يعتقدون بالطالع، ويخافون من صرعات الجن، ويقرِّبون من يزعم من المشايخ أنهم يتسلطون عليها، ويشفون من أمراضها وكان «جنجي خوجة» يدّعي معرفة ذلك، ويبيع المناصب العالية بالرشاوى[1].

وقد حمل بعضهم على هؤلاء «العلماء» وسمّاهم بـ «المزايدين» على الأحكام الشرعية، وقد أصبحوا يفسرون الأحكام للمتغلبين على السلطان كما يشاؤون وتشاء أهواؤهم، وسمّاهم «الجرارين» أيضاً أي طلّاب الصدقات فقال إنهم كانوا من جملة الأسباب إلى تداعي أركان السلطنة، وهم كتائب من «المدّاح» يستوكفون الأكفّ، استأثروا بالزوايا وانهالت عليهم عطايا السلاطين، وأعان على هذا الانحطاط أناس من الروم زعموا أنهم انتحلوا الإسلام مثل «ميخال» و«أوره نوس» من أمراء الروم. وغدوا بمالهم من المكانة في المقامات العالية يؤثرون فيها بأفكارهم ومنازعهم»[2].

وانتشرت الشعوذة بين بعض أدعياء التصوّف واستخدموا المندل لكشف السارقين، والمفقودات، وراج سوق الدجّالين والمنجّمين وادّعوا معرفة الغيب والحظ. فذكرت فاطمة اليشرطية في نفحات الحق: «كان أخونا أحمد أبو الغرابة الصيداوي مسافراً في مركبه في البحر فطلع نَوٌّ شديدٌ وكاد المركب يغرق ثم هدأت العاصفة ونجا المركب والملّاحون جميعاً، فلما جاء إلى الزاوية قصّ على سيدي الوالد ما حصل معه في أثناء السفر فقال له رضي الله

(1) راجع محمد كرد علي، الإسلام والحضارة العربية، ج2، ص524.
(2) راجع محمد كرد علي، الإسلام والحضارة العربية، ج2، ص524 ـ 525.

عنه «يظهر أنك كنت تشرب الخمر» قال نعم فقال له يا أحمد قلبك كله نور، إذاً أي شيء لك في هذه النقطة السوداء؟ اتركها وارجع إلى أوامر الله»[1].

وقصد بعض الناس المتصوفة ورجال الدين للاستخارة والفأل الحسن فكتبوا الحجابات والرقى للطالبين[2]. وقد عدّد صاحب قاموس الصناعات الشامية العديد من هذه الحرف التي سادت في المجتمع الشامي ما بين عامي 1850 ـ 1907. فذكر من أصحابها الرمّال[3] والعرّاف[4]. والمنجّم[5] والراقي[6].

---

(1) راجع فاطمة اليشرطية، نفحات الحق، ص190 ـ 191.

(2) راجع يوسف نعيسة، مرجع سابق، ج2، ص36.

(3) الرمّال: «اسم لمن يعاني ضرب الرمل أي الخط فيه. واعلم أن بعض الناس يدّعون الطالع والسعود ـ دعوى كذب وبهتان ـ فيأتيهم أرباب العقول القاصرة من العوامّ والنساء، ومن فقد ضالته، أو من يريد من الحمق أن يختبر سعده فيكذبون عليهم، ويموّهون على الناس بكلامهم، مع أنهم لا يدرون سعدهم أو حظهم، فضلاً عن علمهم بسعد غيرهم أو نحسه «وبالجملة فهذه الحرفة كالدجل بل الدجل بعينه، ولا ثَمَّ معرفة عندهم بها سوى أنهم اتخذوها حرفة ومصيدة لاقتناص مال من خف عقله أو من في ماله شبهة» راجع بدر الدين السباعي أضواء على قاموس الصناعات الشامية. دار الجماهير الشعبية، دمشق 1977، ص160 ـ 161.

(4) العرّاف: «وهو يختلف عن الأول في أن هذا العرّاف لا يستخدم الرمل أداة لعلمه، وفي أنه مختص بإظهار معرفة الشيء المسروق أو مكان الضالة وغيرهما من الأمور الخفية، وهي نوع من الكهانة كما يقول القاموس. . . إن البعض من الكاذبين الدجّالين يشتبهون بأولئك العرّافين الضالين، فيزعمون أن لديهم معرفة الغائب والضمير وقد تأتيهم النساء والحمقى من الرجال فيسلبون أموالهم بالحيل، والأكاذيب، والأماني، والمواعيد» راجع بدر الدين السباعي، م.ن، ص161.

(5) المنجّم: «هو من يدّعي معرفة السعود والنحوس ومكان الضالات وما يرغب في الزيجة ويحبّب في الزوجات، فيأتيه أصحاب العقول القاصرة من النساء والرجال فيلبس عليهم بالكذب والبهتان» راجع بدر الدين السباعي، المصدر السابق، ص161.

(6) الراقي: «هو من يحترف «الرقية»، وهي القراءة والنفث على المريض والمصروع وتعليق التميمة وهي الحجاب ويقال له في الشام «مكبس» وفي وقت ساد فيه الجهل وندر العلم، وزاد تعلّق الناس بالقوى الخفية التماساً لعطفها واتقاء لشرها، تروج سوق هؤلاء الدجّالين. فيذكر القاموس أن المحترفين بهذه الحرفة في غاية الكثرة. وبعضهم متفوّق على بعض «يأتي إليهم النساء وهن أكثر زبائنهم ثم البسطاء من الرجال ويشكون إليهم مرضاً عَسُرَ بُرْؤُه، أو وسواساً، أو أحلاماً مخيفة أو سرقة دراهم، أو حلي، إذايةً أو نكايةً بعدوٍّ، أو ضرّة، ويطلبون منهم حجباً، فعند ذلك يقرأ الراقي على المريض. وينفث عليه،ويعده بتميمة يعلقها أو ورقة كذلك. ولكن بعد أن يشترط عليه من =

وذكر المرادي أن أبا بكر الدسوقي كان يكتب التمائم والتعاويذ للمرضى وغيرهم[1]. وروت فاطمة اليشرطية أن إحدى بنات علي باشا (كاتب المابين الهمايوني عند السلطان عبد الحميد) اعتراها مرض شديد، فأخبر الأطباء والدها بأنها مصابة بمرض السلّ فكتب إلى شيخنا رضي الله عنه يطلب منه الدعاء لها بالشفاء. فوصف لها والدي رضي الله عنه أن تأكل الزبدة فأكلتها ونالت الشفاء[2] ولا يزال الناس حتى اليوم يؤمنون بمثل هذه التعاويذ والتمائم والحجب وقد عالج هؤلاء الأدعياء بعض المرضى المجانين بالتعذيب لإخراج الشياطين من أبدانهم كما يزعمون. وذكر محمد جميل الشطّي في ترجمته للشيخ محمد طه غزال: «هو محمد بن عبد الرحمن طه القادري شيخ الطريقة ومعدن الحقيقة، ولد بدمشق سنة 1220هـ ثم بعد وفاة والده قام مقامه على سجّادة الإرشاد القادرية، وعانى الاشتغال بالعلم المذكور، فكان الصرعى يأتونه فيشفيهم الله على يده. وقد تزوّج المترجم امرأة من الجن وسخر الله له واحداً منهم يخدمه كما يريد... وأعقب المترجم من زوجته الجنية، ابنتين لم تزالا في قيد الحياة حتى الآن سنة 1324هـ»[3].

= الدراهم مقداراً، ومن البخورات وأدوات الحجاب ما شاء الله هواه وقلّة دينه وتقواه، وأكله أموال الناس بالباطل الذي ما أنزل الله به من سلطان. ويشكو القاموس من كثرة انتشار هؤلاء الدجالين نساء ورجالاً ومن قوة إيمان العامّة بهم. هؤلاء الحمقى والأغرار والمغفلون. ثم يصوّر مخازي هؤلاء الدجالين. «ماذا يعد المرء من مخازي كثير من الأشقياء المحترفين بهذه الحرفة، الأبالسة. وكم كانوا سبباً في هتك أعراض، وفراق أزواج وكم ارتكبوا الفواحش في مُخدِّرات، يأتين إليهم ويلقين إليهم القياد تخلّصاً مما ألمّ بهن، ويعتقدن الشفاء أو النجاح في الأمل عندهم» ويذكر بعضاً من الحوادث الرهيبة التي يذهب ضحيتها بسطاء الناس ولا سيما من النساء، باسم الدين وباسم الإنسانية. ثم يعرض صوراً من ألاعيبهم. راجع بدر ادين السباعي، م.ن، ص161 ـ 162.

(1) راجع محمد خليل المرادي، سلك الدرر، ج1، ص53.

(2) راجع فاطمة اليشرطية، مواهب الحق، ص38.

(3) راجع محمد جميل الشطّي، المصدر السابق، ص341 ـ 343. مع تسجيل تحفظنا حول إمكانية حصول ذلك.

ولشدة اعتقاد بعض الناس بصدق ولايتهم كانوا يستخيرونهم بعدد من اهتماماتهم كالسفر وعودة الغائب والزواج، وتسمية الوليد، وعقد الصفقات التجارية، وتوجيه أبواب البيوت وشبابيكها قبل الشروع ببنائها إبعاداً للشر والحسد[1].

وذهب بعض العامّة إلى الاعتقاد بأن السماء تفرح لفرح هؤلاء وتحزن لفقدهم. فذكر المرادي أنه عندما مات حيدر الحسين آبادي «ظهرت أمور خارقة لوفاته، فاشتدت الريح، وأرعدت السماء وأبرقت واحمرّت الدنيا واسودّت بالغبرة الآفاق، فكانوا يرون ذلك حزناً على فقده[2].

واعتقد بعضهم أن وجود هؤلاء أمان للبلاد من البلاء، فقد ذكر الجبرتي أنه بعد وفاة الشيخ الحفناوي ابتدأ نزول البلاء واختلال أحوال الديار المصرية، وما لبث البلاء أن نزل بالبلاد المصرية والشامية والحجازية ولم يزل يتضاعف حتى عمّ الدنيا وأقطار الأرض[3].

ومن العوامل التي لعبت دوراً سلبياً في تأثير الطرق الصوفية على المجتمع في العصر العثماني المتأخر، انتشار الرأي القائل بسقوط التكاليف عن الولي. ذلك أن الولي يسقط عنه كل ما أُمر به ويحلّ له أن يفعل كل ما نُهي عن فعله[4]. والأصل في ذلك أن طائفة من المتصوفة قد أجازته لمن بلغ الغاية القصوى في الولاية[5]. فرأى بعض ادعياء التصوّف في هذا مخرجاً لتحلّلهم من تكاليف الدين، وهروبهم من فروضه وواجباته، وتمتعهم بما حرّم عليهم

(1) راجع يوسف نعيسة، مرجع سابق، ج1، ص36.

(2) انظر محمد خليل المرادي، سلك الدرر، ج2، ص77.

(3) انظر الجبرتي، مصدر سابق، ج1، ص353 ـ 354.

(4) راجع توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص155.

(5) راجع عبد الوهاب الشعراني، اليواقيت، ج1، ص135 ـ 136. كما ورد عند توفيق الطويل، المرجع السابق، ج2، ص137 ـ 141.

ما أدّى إلى انحلال في الأخلاق في هذا العصر. وقد التبس أمرهم على بعض الناس حتى صار بعضهم يقوم بأسوأ الأحوال ويرتكب الموبقات، والناس يسلّمون لهم أحوالهم ويبرّرونها على أنها من باب الكرامات[1].

وفي ترجمة علي البكري المتوفى سنة 1207هـ أنه كان يخرج عارياً في الأسواق، يهذي في حديثه ويخلط في كلامه. فيفسرّ الناس كلامه تفسيراً يلائم أحوالهم، ويتفق مع أغراضهم، وقد بلغ من اعتقاد الناس به أن تبعته امرأة، ولازمته في الشوارع والأسواق، فآمن بعض الناس بولايتها، وأشاعوا أن الشيخ قد لحظها وجذبها، فأصبحت من الأولياء، ثم ما لبث أن تزيّت بزيّ الرجال وسارت معه في الأسواق يتبعها الصغار والأولاد وعامّة الناس، وكانت هذه المرأة تصعد أحياناً على درج أو مكان عال وتفحش بالقول، مرة بالعربية ومرة بالتركية، فيزداد إيمان الناس بصدق ولايتها ومنهم من اقتدى بهما، ونزع ثيابه وتحنجل في مشيته فقيل إن الشيخ قد مسّه أو لحظه فصار ولياً[2]. وقد استدرك الجبرتي هذه الرواية ونقل موقف الناس من هؤلاء العراة فذكر أن من الناس من يضحك ومنهم من يقول الله الله، وبعضهم يقول دستور يا أسيادي، وبعضهم يقول لا تعترض بشيء. وتابع، فذكر أن أحد الجنود الذي يقال له جعفر كاشف قبض على الشيخ وأدخل المرأة والمجاذيب إلى الحبس وأطلق سراح الشيخ ثم أخرج المرأة والمجاذيب فضربهم وعزّرهم وأرسل المرأة إلى مارستان المجانين. أما باقي المجاذيب فأطلق سراحهم بعد أن استغاثوا وتابوا ولبسوا ثيابهم وطارت الشربة من رؤوسهم، وأصبح الناس يتحدثون بقصتهم[3].

(1) راجع يوسف النبهاني، جامع كرامات الأولياء جزءان، بيروت 1983، حيث يذكر العديد من الأفعال التي ارتكبت باسم الكرامات، ج1، ص301، ج2، ص194، 327.

(2) الجبرتي، المصدر السابق، ج1، ص615 ـ 616، ج2، ص155 ـ 156.

(3) الجبرتي، المصدر نفسه، ج1، ص615 ـ 616.

ونقل عبد الغني النابلسي[1] ما حصل معه عندما زار مصر حيث أدّى صلاة الجمعة مع مرافقه زين العابدين البكري في جامع السنانية ببولاق. وكان الإمام يلحن في خطبته وصلاته، وكان عبد الغني النابلسي يبتسم ويتطلع إلى مرافقه فظن الإمام أنهما مغتبطان بكلامه معجبان به. فعند انتهاء الصلاة مضى الخطيب إلى زين العابدين يشفع عنده، أن يأخذ له بقية الخطابة لأن له شريكاً فيها. وعندما أُفهِم أن الشيخ كان يبتسم لكثرة لحنه، اعتذر عن ذلك بأنه كان غائباً يأكل الحشيشة التي هي مُناه[2].

وقيل عن الشيخ عبدالله إنه كان يطحن الحشيش ويبيعه في خرائب الأزبكية فلا يناله من الناس أذى ولا ضرر، بل كانوا يعتقدون أن من تعاطى الحشيش منه كَفّ عن تعاطيه[3].

وذكر الجبرتي أن المجذوب محمد بن أبي بكر المغربي الطرابلسي كان يحب مجالس الشراب وتتهافت عليه نساء البلد، فأنكر بعض الناس عليه ذلك، ولكن أهل الفضل كانوا يحترمونه وينقلون عنه أخباراً حسنة، ويجلّه الأعيان، وتنهال عليه الهدايا ولا تردّ له شفاعة عند الوزراء والولاة[4].

وإذا كانت علّة التصوّف في العصور التي ازدهر فيها العلم هي تلك الشطحات الصوفية أو السبحات الفلسفية التي تسرّبت إلى مجراه من الفلسفات العالمية المحيطة به، فإن علّة التصوّف في هذه الفترة هي تلك العاميّة المتحلّلة من الأخلاق، المتهالكة على الشهوات، المهدرة لكل

---

(1) عبد الغني النابلسي من كبار رجال التصوّف في بلاد الشام ولد في دمشق سنة (1050هـ/ 1640م) عاش في بيت عِلْم، وألف العديد من الكتب لا سيما الرحلات التي اتخذت طابع الوصف لأضرحة وتكايا أهل التصوّف. راجع عبد القادر عطا، التصوّف بين الأصالة والاقتباس، ص77 ـ 92.

(2) عبد الغني النابلسي، الحقيقة والمجاز، قسم مصر، ص107 ـ 108.

(3) توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص112.

(4) راجع الجبرتي، المصدر السابق، ج2، ص37.

المقدسات وهذا ما تنقله إلينا أخبار هؤلاء الأدعياء والتي تبدو غريبة، وأبشع من غرابتها قبول بعض الناس بها.

ونقل عن إدوار لين، الذي زار مصر بعد عشرين عاماً ونيّف على انتهاء الحكم العثماني فيها، أن «معظم الأولياء المعروفين في مصر مجانين أو مخابيل أو دجالون، يسير بعضهم في الشوارع عارياً كامل العري، فيلقى من الناس كل الاحترام والتوقير. . حتى أن النساء لا يتجنبن الاتصال بهم، بل يأذن لهؤلاء الخبثاء أحياناً بأن يكونوا معهن على قارعة الطريق أحراراً كاملي الحرية ـ ولئن كان هذا نادر الحصول إلا أنه لا يعتبر في عرف الطبقة الدنيا من الشعب مَعَرّةً ولا مَنْقَصَةً. . .»[1].

حتى أن بعضهم، كما روى علي مبارك في خططه، كان يصعد إلى المنابر عارياً ويخطب في الناس قائلاً: «السلطان ودمياط وباب اللوق وبين الصورين، وجامع طولون والحمدلله رب العالمين»[2] فيحصل للناس بسط عظيم.

وفي دمشق استغلّ اسم التصوّف للقيام بحملات التعذيب أيام الوالي أحمد باشا الجزار. فذكر عبد الرزاق البيطار أنه عندما: «تولّى الجزار ولاية دمشق وذلك عام 1218هـ فزاد في الطغيان على عادته من قَتْل الأنفس وسَلْب الأموال حتى قتل من أعيان دمشق خلقاً كثيراً من ذوي الكمال من أجلّهم وأشهرهم السيد عبد الرحمن أفندي المرادي مفتي الحنفية وأسعد أفندي المحاسني مفتي الحنفية أيضاً. واصطنع للناس أنواع العذاب بآلات اخترعتها له طائفة من الأكراد وأعانوه على ظلمه للعباد وأقرّوه على دعواه أنه مجدّد الوقت، وكان رئيسهم رجلاً يدّعي التصوّف، ويقول إن الشيخ

(1) توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص113 ـ 114.

(2) راجع علي مبارك، الخطط التوفيقية، ج6، ص33. ويبدو أن ذلك كان يقبله بعض الناس من باب التسلية والضحك.

الأكبر في فتوحاته المكية أخبر عنه. وادّعوا أن قتل الأنفس وسلب الأموال وجميع ما يفعله ليس حراماً عليه بل حلال. هكذا شاع عنهم حتى كَفَّروا علماء العصر بإنكارهم عليهم، وألّف أحد المتهورين كتاباً وادّعى فيه أنه المجدّد. وكان من أعوانه رجل اسمه عبد الوهاب له اطّلاع في بعض العلوم، أرسله إلى دمشق مع طائفة من المعذبين والعسكر وكان رئيسهم وإليه المشورة في أمرهم»[1].

وكان للإيمان بالأولياء في حياتهم ومماتهم الذي وصل في بعض الأحيان إلى حدّ التقديس، أثره في نفوس العامّة والخاصّة. حيث ساد الاعتقاد بمقدرة الصالحين في قبورهم بدفع البلاء وشفاء المرضى، وقضاء الحاجات، فأغدقوا النذور عليها. وكثيراً ما كانوا يلجأون إلى الصوفية للتخلص من حاكم ظالم أو لاستجلاب دعائهم وشفاعتهم وبركاتهم، أو لوضع حدّ لموقف يائس أو للشفاء من المرض وتفريج الكروب. وكثيراً ما كان الناس يتباهون بزيارة الصوفية لهم. وكانوا يرحّبون بالصوفي كأنه وليّ مبجّل وشخصية عظيمة[2].

وقد احتلّت بعض الشخصيات مكانة عالية في نظر الناس لم تبلغها أكبر الشخصيات السياسية. فموكب الشيخ محمد الكتاني في حيّ الميدان في دمشق كان يشبه مواكب رؤساء الدولة وكان بيته قبلة للحائر والمحتاج والعاري والجاهل وكلٌّ من هؤلاء يجد ما يريد في رحابه[3].

وبلغ الشيخ السادات في مصر منزلة لم يبلغها أحد من قبله فذكر الجبرتي أنه كان له سلطان ممدود الرحاب على ذوي المكانة الملحوظة من رفقائه وجلسائه الذين «لا يتكلمون معه إلا بميزان وملاحظة الأركان ويتأدّبون معه

(1) راجع عبد الرزاق البيطار، حلية البشر، ج1، ص130.
(2) راجع الفرد بل، الفرق الإسلامية في شمال أفريقيا، ص391.
(3) راجع عبد القادر عطا، المرجع السابق، ص395.

في ردّ الجواب وحذف كاف الخطاب ونقل الضمائر عن وضعها في غالب الألفاظ، بل كلها حتى في الآثار المروية والأحاديث النبوية «حتى أن السيد حسين المنزلاوي الخطيب كان ينشئ خطباً يخطب بها يوم الجمعة التي يكون المترجم حاضراً فيها بالمشهد الحسيني وبزاويتهم أيام المولد، ويدرج فيها الإطراء العظيم في المعظم والتوسّل به في كشف المهمّات وتفريج الكروب وغفران الذنوب حتى أني سمعت قائلاً يقول بعد الصلاة: لم يبق على الخطيب إلا أن يقول اركعوا واسجدوا واعبدوا شيخ السادات»[1].

وكان بعض المتصوفة إذا خرجوا إلى الشارع أو ساروا في الأسواق تهافت عليهم الناس، وتكاثر حولهم عديدهم وسدّوا طريقهم وانهالوا على أيديهم وأقدامهم تقبيلاً ولثماً. ومن الذين كان خروجهم إلى الشارع يثير مثل هذا الضجيج السيد محمد البكري[2].

وإذا مات أحد هؤلاء أقيمت على قبره الأبنية، وزّينت وزخرفت فأصبح القبر مزاراً يعتقد به، ويزار للتبرّك ويظن الناس أن هذه الزيارات قادرة على جلب النفع أو دفع الضرّ، فجعلوا هذه القبور مقصداً لقضاء الحاجات، وسألوا منها ما يسأل العباد ربّهم، وشدّوا إليها الرحال وتمسّحوا بها، واستغاثوا. ولثموا عتباتها، وقبّلوا نوافذها وجدرانها ومقصوراتها، وقدّموا النذور إليها، وأقاموا لها الموالد. وصاروا يعتبرون أن لها خصائص، ويعزون إليها الكرامات والخوارق وأصبح لكل منها أتباع ومريدون، حتى أن لوثروب ستودارد وجد في هذه القضية شبهاً بينها وبين العقيدة الكاثوليكية، فالولي الفلاني يشفي من الرياح كما كان القديس «فياكر» يشفي مرضى «الباسور» والشيخ محمد أحمد أبو طالب يقصده الناس لأجل لقيان الحوائج الضائعة، كما كانوا في النصرانية يقصدون القديس «انطوان بادو»

(1) راجع الجبرتي، المصدر السابق، ج3، ص429.

(2) راجع توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص130.

والإمام الشافعي يستغيث به طلاّب الأزهر للنجاح في دروسهم والولي الفلاني هو شفيع المحامين مثل القديس إيف Ives. والآخر مستغاث السياح يقيهم من اللصوص في الطريق[1].

وقد ابتدعت العامّة أو مريدو أحد الأولياء الموالد والمواسم والأعياد لهؤلاء، وكثيراً ما كان يرافق هذه الموالد والمناسبات، الأعمال المخلّة بالأخلاق العامّة حيث يجتمع الناس من الخاصّة والعامّة وغالبيتهم من فلاّحي الأرياف وأرباب الملاهي والألعاب والراقصات والبغايا والحواة وأصحاب القردة وغيرهم. وقد ذكرت المصادر الكثير من أخبار هؤلاء، فقال عبد الرحمن الجبرتي، واصفاً ما يحصل في مولد الشيخ عبد الوهاب بن عبد السلام العفيفي، وكان من كبار أهل التصوّف في مصر، ومؤسس الطريقة العفيفية: «ويوقدون النيران ويصبّون عليها القاذورات ويبولون ويتغوطّون ويزنون ويلوطون ويلعبون ويرقصون ويضربون بالطبول والزمور ليلاً ونهاراً ويستمر ذلك نحو عشرة أيام أو أكثر»[2].

وكان إذا أقيم مولد أحمد البدوي أباح فقراء الطريقة لأنفسهم نهب المحالّ وسرقة الناس وأكل أموالهم بالباطل قائلين إن الغربية هي بلاد السيد البدوي ونحن من فقرائه. فكل ما نأخذه حلال لنا[3].

وكان لما أرساه التصوّف من قوانين وشروط في علاقة المريد بشيخه أثره السلبي على حياة المريدين وعلاقاتهم الاجتماعية. حيث إن بعض هذه الشروط قد سلبت المريد شخصيته وشلّت إرادته بل وحطمت كرامته، ورفعت الشيخ في نظره إلى مرتبة الإله، بل جاوزت به هذه المرتبة. وقضت هذه الشروط على المريد أن يكون بين يدي شيخه كالميت بين يدي مغسّليه[4].

---

(1) راجع لوثوب ستودارد، المرجع السابق، ج2، ص393 ـ 394.
(2) الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار، ج1، ص303 ـ 304.
(3) توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص112.
(4) راجع أبا الهدى الصيّادي، قلادة الجواهر، ص284.

ولقد فرض شيوخ التصوّف على مريديهم أن يستجيبوا لأوامرهم ولو قضت بعصيان المريد لربّه، وتمرّده على دينه. فما حلّله الشيخ فهو الحلال ولو خالف الشرع. وما حرمه فهو الحرام ولو أباحه الشرع. فعلى المريد اتباع نصائخ شيخه بالغاً ما بلغ وجه الإجحاف بها، وقلّة الذوق فيها.

ولقد أدخل شيوخ التصوّف مفهوماً لدى العامّة من الناس أن الحاجة إلى الشيخ هي ضرورة ملحّة في الدين. إذ لا سبيل إلى بلوغ الدين بدون الشيخ. وذمّت بعض الطرق الصوفية من لا شيخ له، وجعلت شيخه الشيطان، فالشيخ أبو الهدى الصيادي يذكر في قلادة الجواهر أن: «من لا شيخ له فشيخه الشيطان»[1] ويغالي في القول فيذكر: «أنه لو كان الرجل يوحى إليه ولم يكن له شيخ، فإنه لا يجيء بشيء مطلقاً»[2].

وحبّبوا العامّة بضرورة اتخاذ الشيوخ وتنفيذ أوامرهم. فذكر أبو الهدى الصيّادي نقلاً عن العارف بالله الشيخ أحمد الصاوي الخلوتي عن الشيخ محمد البجلي الذي رأى النبي (ص) في المنام فسأله: «أي الأعمال أفضل يا رسول الله؟ فقال: وقوفك بين يدي ولي لله كحلب شاة أو كشيّ بيضة خير لك من أن تعبد الله حتى تتقطع إرباً إرباً. قلت حيّاً كان أو ميتاً. قال حيّاً كان أو ميتاً[3].

ونقلت فاطمة اليشرطية عن والدها قوله: «جلوس الفقير بين يدي شيخه خير له من عبادة أربعين سنة»[4].

وجعلوا مجرّد النظر إلى وجه الشيخ ساعةً على وجه التعظيم خير له من عبادته وحده خمسين سنة. لأن النظر إلى وجهه عبادة يزيد في دين المريد وعقله وإيمانه. فالشيخ يجب أن يكون كالقِبْلة عند المريد[5].

---

(1) راجع أبا الهدى الصيّادي، قلادة الجواهر، ص143.
(2) انظر عبد الرحمن دمشقية، الرفاعية، ص207.
(3) انظر أبا الهدى الصيّادي، قلادة الجواهر، ص429 ـ 430.
(4) راجع فاطمة اليشرطية، نفحات الحق، ص143.
(5) راجع أبا الهدى الصيّادي، قلادة الجواهر، ص177.

ومن آداب المريد مع شيخه ألا ينكر على شيخه ما ظهر منه من صفة «العيب» فربما يريد الشيخ امتحان إرادة المريد. والأحاديث في هذا المجال تضيق بها صفحات الكتب. فهذا شيخ يدخل عليه مريده فيجد عنده امرأة جميلة يداعبها فيخرج المريد منكراً على شيخه. فيقول الشيخ إنها زوجته وإنه عرف بوجود مريده وفعل ذلك أمامه لاختبار إرادته في الإيمان بشيخه. فأي اختبار هذا الذي يجعل الشيخ زوجته وكرامته مادة له؟[1].

ومن آداب المريد مع شيخه عدم الاعتراض عليه في شيء. ولو كان ظاهره حراماً وعلى المريد أن يؤوّل ما يَبْهُمُ عنده من فعل الشيخ[2]. وذكر الإمام الشعراني أنه على المريد أن يتفانى في حب شيخه، وأن يؤثر مرضاته على مرضاة زوجه وأولاده. وأن يستجيب لرغباته وشهواته. لأن محبة الشيخ مرتبة إدمان يترقى منها المريد إلى محبة الله. ومن دلالات الطاعة للشيخ، الانصياع لأوامره ولو اقتضته القيام بأحط الأعمال وأشق الخدمات أو كلفته هناءته في بيته فلا يتردد في العزوف عمّا أحلّه الله من متع، ولا يتلكأ في تطليق زوجته إن أمره شيخه بذلك، فبمثل هذه الطاعة يكون السلوك المرتجى[3].

إن مبدأ الطاعة العمياء وشروط الآداب التي فرضها الشيوخ على أتباعهم على هذا النحو قد سلبت من المريد شخصيته وإرادته، وحطمت كرامته، وجعلت منه المموّل والقائم بكفاية الشيخ وخدمته. وقد نقل الجبرتي صورة عن الشيخ السادات تمثل ذوبان المريد أمام شيخه فقال «وبلغ به أنه لا يقوم لأكثرهم إذا (دخل عليه). ومنهم من يدخل بغاية الأدب فيضمّ ثيابه ويقول عند مشاهدته (يا مولاي يا واحد) فيجيبه هو بقوله (يا مولاي يا دائم يا علي

(1) انظر أبا الهدى الصيّادي، قلادة الجواهر، ص278.
(2) المصدر نفسه، ص278.
(3) راجع توفيق الطويل، المرجع السابق، ج2، ص75.

يا حكيم) فإذا حصل بالقرب منه بنحو ذراعين حَبَا على ركبتيه ومدّ يمينه لتقبيل يده أو طرف ثوبه. وأما الأدون فلا يقبل إلا طرف ثوبه وكذلك أتباعه وخدمه الخواص»[1].

وإذا كنا نصادف في كتب التراجم لهذه الفترة أن بعض الشيوخ والمريدين قد أجيزوا بأكثر من طريقة صوفية، فإن ما اشتهر عند بعض الطرق الصوفية كالتيجانية مثلاً أنها حرمت على المريد الاتصال بغير شيخه، وإلا كان مثله كمثل الرجل الذي يتخذ له إلهين، أو كمثل المرأة تتخذ لها زوجين. وقد حث الإمام الشعراني شيوخ التصوّف الصادقين ألاّ يأخذوا العهد على مريد نكث عهد شيخه[2]. وذهب بهم الأمر إلى أبعد من ذلك فحرّموا تعدّد المشايخ عند المريد أو انتقاله من شيخ إلى آخر. وكما أن الله لا يغفر أن يشرك به فكذلك شيوخ التصوّف لا يسامحون المريد في شركته معهم غيرهم[3].

وكان من نتيجة هذا التشديد أن وقع التنافس بين مشايخ الزوايا على جمع أكبر عدد من المريدين، ما أثار الضغينة في النفوس حتى كره بعضهم بعضاً، وحمل بعضهم على بعض حملات تتضح منها القسوة، ويفيض منها العنف. وأرسلوا أتباعهم للاعتداء على من ينكر عليهم ودبّروا المؤامرات ضد بعضهم. ورفعوا الدعاوى ضد بعضهم إلى الحكام. وكتب التراجم مليئة بأخبارهم[4].

ولهذا حرص الشيوخ على أتباعهم ومريديهم، فلا يحب أحدهم أن ينفضوا

(1) راجع الجبرتي، المصدر السابق، ج3، ص422.
(2) راجع توفيق الطويل، المرجع السابق، ج2، ص81.
(3) راجع عبد الرحمن دمشقية، الرفاعية، ص209. أيضاً الطويل، م.ن، ج1، ص198.
(4) للاطلاع عن بعض التفاصيل حول علاقة أرباب الطريق، راجع توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص186 ـ 190.

من حوله، ويلتفّوا حول غيره. فزرعوا البغض في نفوس مريديهم بعضهم ضد بعض. فكان غالب دراويش هذه الفترة يبغضون من لم يكن من تلامذة شيخهم، ويتمنى الواحد منهم ألا يظهر اسم في بلده لغير شيخه. ويتبادلون نظرات مليئة بالحقد فياضة بالاحتقار، كأنما ظن الواحد منهم أن من سلك التصوّف على غير شيخه كان على غير دينه[1].

وغدا لهؤلاء الشيوخ سيطرة تامة على أتباعهم الذين تعلقوا بهم وأحبّوهم محبة أشبه شيء بحب الجماهير لزعماء السياسية اليوم. فلم يكن مستغرباً بعد هذا أن يلتمس الحكام معونة هؤلاء الشيوخ بغية التقرب إلى الله من ناحية. وضماناً لرضى الرعايا عن جورهم واستغلالهم لإيقاع الظلم بالشعب من ناحية أخرى. وكثيراً ما كانوا يلجأون إليهم عند المحن. ويلتمسون عندهم العون على تهدئة الناس وحفظ الأمن أو في الانتصار على الخصوم والأعداء. والأمثلة على ذلك كثيرة. فقد ذكر الجبرتي أن إبراهيم بك لجأ إلى ثلاثة من كبار شيوخ التصوف في مصر، وهم البكري والعروسي والدردير عندما جاءت الحملة التأديبية التركية بقيادة حسن باشا الجزايرلي القبودان وقال الجبرتي إن إبراهيم بك أخذ «يبكي لهم وتصاغر في نفسه جداً وأوصاهم على المحافظة. وكفَّ الرعية عن أمر يحدثونه أو قومةٍ أو حركة في مثل هذا الوقت فإنه كان يخاف ذلك جداً»[2].

وممّا أخذ على بعض أدعياء التصوّف في هذه الفترة عدم الدعوة إلى مقاومة الظلم وخصوصاً ظلم الحكام، فقد دعا بعض شيوخهم إلى الرضى بظلم الظالمين وبغي المعتدين والاغتباط بالذلّ والهوان. فإن احتمال الظلم رضى بقضاء الله وعقابه للمظلوم على سوء ما قدّمت يداه. فإذا ما استثنينا بعض الانتفاضات التي أخذت الطابع الاجتماعي والتي كانت تحرّكها أيد سياسية

(1) انظر توفيق الطويل، م.ن، ج1، ص127.

(2) راجع الجبرتي، المصدر السابق، ص624.

لتحقيق بعض المآرب الشخصية في عَزْل والٍ بغية الحلول مكانه، فإن تمرّد هؤلاء على الحاكم بالغاً ما بلغت قسوته بهم، لا يتجاوز اغتيابه وتركه إلى الله العادل المنتقم الجبّار. لأنهم يعتقدون أن الشعوب لا يصيبها ظلم، ولا يدركها ضنك إلا كان من غضب الله على كثرة ذنوبها وتعدّد آثامها. فالله يعاقبها بهذا الذي تقاسيه في حياتها من مظالم وفظائع[1]. ويعتبر الشعراني من أكثر الكتاب الصوفيين الذين دافعوا عن مهادنة الصوفية للحاكم، وصرّح بأنه «أُخِذ علينا العهد ألاّ نتصدّر لإزالة منكرات الولاة إلا إن كان معنا تصريف فيهم وإلا آذونا ونفونا من بلادنا وأحوجونا إلى الاستخفاء زماناً طويلاً»[2]. ودعا الشعراني «الناس إلى التماس الاعذار للحاكم الذي يتمرّد على أبسط قواعد العدالة ويستخف بدين البلاد وتقاليدها... ويطالبهم بمحاجّة المنكرين عليه، حتى يلزموهم الحجة. فالولاة أتمّ نظراً من أفراد الشعب، ولهذا حكّمهم الله في رقابهم فكل ما يفعلونه يُمكن حَمْلُه على الظن الحسن، وترجيح نفعه للمسلمين وإن خفي وجه النفع فيه...[3].

وكان أبو الهدى الصيّادي يدعو المسلمين إلى طاعة السلطان عبد الحميد الثاني وأن يكونوا من الشاكرين إذا أصاب ومن الصابرن إذا أخطأ. فيقول: «إن الخليفة هو ظلّ الله على الأرض ومنفذ أحكامه. وبأن من واجب جميع المسلمين أن يطيعوه وأن يكونوا من الشاكرين إذا أصاب ومن الصابرين إذا أخطأ وبأن عليهم حتى إذا ما أمرهم بمخالفة شرائع الله أن يلجأوا قبل عصيانه إلى النصيحة والدعاء واثقين بأن الله أقوى منهم على تغييره»[4].

ومن سلبيات التصوف في هذه الفترة التي أثرت على الحياة الاجتماعية،

(1) راجع توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص214.
(2) راجع زكي مبارك، التصوّف الإسلامي، في الأدب والأخلاق، ج2، ص251 ـ 252.
(3) راجع توفيق الطويل، المرجع السابق، ج2، ص116.
(4) راجع الفصل الثاني من هذه الدراسة، التصوّف ورجال الدين، ص68 ـ 73.

مساعدة بعض الطرق الصوفية على انتشار البطالة بين مريديها. فقد أفاضت الكتب في وصف زوايا المتصوفين وحياة المجاورين فيها. حيث كانوا يعيشون في كنفها مع زوجاتهم وأولادهم طاعمين كاسين من فيض ما كان يُحبَس عليهم من الأوقاف ويُجزل لهم من العطاء ويُجرىٰ عليهم من الأرزاق، لأن أصحاب الأملاك منهم قد تخلّوا عنها جميعاً يوم قرّروا الانضمام إلى المجاورين في الزوايا، فهي تعفيهم من متاعب العمل، وتوفر لهم أسباب الراحة، وتردّ عنهم عادية الجنود وتقيهم الجُباة وأعوانهم، فكانوا يعيشون في زواياهم على ما يجود به أهل اليُسْر من عطايا وأوقاف[1]، فانسحبوا من وجه الحياة، وهان في نظرهم السعي في الدنيا لاكتساب المال والكدّ في ميادين العمل من أجل الربح للظفر من لذات الحياة بأوفى نصيب.

وكان لنظرية التوكّل على الله وتأويلها عند المتصوفين تأثيرها أيضاً في انتشار البطالة. فاحتقروا التجارة والزراعة والصناعة، وكان شعارهم حَسْبُ المرء من دنياه التوكّل على الله. فما أخيب التاجر الذي يصرف وقته في تجارته، والزارع الذي ينفق جهده في زراعته، والصانع الذي يبذل نشاطه في صناعته، وما أفشل من سافر طلباً لكسب أو رغبة في مال: فالله يرزق عباده من حيث لا يحتسبون. والإخلاص في العبادة كفيلٌ باكتساب شتى الهبات والظفر بمختلف المطالب[2]. حتى وصل الاعتقاد بعض مشايخهم أنهم ينفقون من الغيب[3].

إلى جانب هذه السلبيات التي أثرت على الحياة الاجتماعية لا بدّ من ذكر

(1) راجع وصفاً لحياة المجاورين في زاوية الشعراني عند توفيق الطويل، ج2، المرجع السابق، ص26 وما بعدها.

(2) راجع محمد عبد السلام الحيّاني، الصوفية بين ترك الجهاد ووهم المجاهدة، مجلة المعرفة، العدد 328، كانون الثاني 1991، ص36 ـ 39.

(3) راجع ترجمة الشيخ محمد القليني، الجبرتي، المصدر السابق، ج1، ص280.

بعض الإيجابيات التي كان لها أثرها في حياة مجتمع الدولة العثمانية في العصر المتأخر.

إن ما تهيأ لشيوخ التصوّف من نفوذ على الحكام والولاة كان يمثل سلطة الشعب أمام هؤلاء الطغاة، ومن خلال هذا النفوذ أفاد الشعب في ردّ الظلم والكف عن الأذى والبغي ودفع العدوان. ذلك أن بعض الشيوخ كانوا حلقة الوصل بين الشعب المظلوم والحاكم الجائر، وكانت وساطتهم مُجَابةً وشفاعتهم مقبولة في أكثر الحالات. والأمثلة على ذلك عديدة. فذكر عن الشعراني أنه قد كثرت شفاعاته عند الحكام العثمانيين لرفع الظلم وردّ العدوان واستعمال الرفق حتى مع الآثمين[1]. وممّا رواه عن نفسه قوله: «وممّا منّ الله به عليّ كثرة قبول شفاعتي عند الأمراء ولا أعلم الآن أحداً في مصر أكثر مني شفاعة عند الولاة فربما يفنى الدست من الورق في مراسلاتهم في حوائج الناس في أقل من شهر»[2] وقد استمر هذا الدور لشيوخ التصوّف في ما بعد. فعندما سرق جند مراد بك بيوت المصريين ذهبوا إلى الشيخ الدردير فقال لهم: «في غد نجمع أهالي الأطراف والحارات وبولاق ومصر القديمة وأركب معكم وننهب بيوتهم كما ينهبون بيوتنا ونموت شهداء أو ينصرنا الله عليهم». وعند انتشار الخبر ذهب أصحاب الشأن في مصر إلى الشيخ الدردير «وتكلّموا معه وخافوا من تضاعف الحال وقالوا للشيخ: أكتب لنا قائمة بالمنهوبات ونأتي بها من محلّ ما تكون»[3]. وفي بلاد الشام قاد محمد خليل البكري الفقراء ضد ارتفاع الأسعار[4] وكانت الشكاوى تنقل إلى الشيخ علي اليشرطي عن اعتداءات القبائل البدوية ضد ممتلكات أهالي صفد[5].

(1) راجع توفيق الطويل، المرجع السابق، ج2، ص94.

(2) راجع طه عبد الباقي سرور، التصوّف الإسلامي والإمام الشعراني، ص166.

(3) انظر الجبرتي، المصدر السابق، ج1، ص610.

(4) انظر عبد القادر عطا، المرجع السابق، ص54.

(5) انظر فاطمة اليشرطية، نفحات الحق، ص224.

وكان من نتيجة هذا النفوذ أن أجرى الحكام والولاة والأمراء ومن إليهم الأرزاق على شيوخ الطرق. وكانت هذه الأرزاق تنفق في أكثر الحالات على الشعب المنكود الذي أرهقه هؤلاء بضرائبهم الجائرة الظالمة. ولقد ابتز هؤلاء الحكام أموال الشعب عنوة واقتداراً، وردّوا جزءاً منها إلى شيوخ الطرق هدايا وأرزاقاً أنفقت في الترفيه على أصحاب هذه الأموال داخل الزوايا التي التجأوا إليها هرباً من جور الحكام وظلم جنودهم.

ومن حسناتهم على المجتمع أنهم كانوا يعمّرون القِفار. فوجود شيخ مع عدد من الأتباع في مكان قَفْرٍ، كان كفيلاً بتعميره وجذب الناس إليه. فما إن يتسامع الناس بوجود شيخ في مكان ما حتى يهرعون إليه، ويعمّرون لهم بيوتاً على كثب من زاويته، وسرعان ما يصبح المكان القفر قرية عامرة بالفقراء والناس والنزلاء وعابري السبيل. فالزوايا السنوسية في الصحراء الكبرى قد أحيت هذه الصحراء. وكانت زواياها كالواحات وسط الرمال يعمل أتباعها بالزراعة ويحفرون آبار الماء ويربّون المواشي والطيور، ويعملون في الحرف حتى أمّنوا اكتفاء ذاتياً لما يحتاجونه في حياتهم. وعملوا في التجارة ووزعوا وافر ربحهم على زوايا الطريقة.

وكانت زواياهم مضافات لعابري القوافل التجارية يلاقون في رحابها المأكل والمنامة والأمان[1].

ولقد امتد نفوذ هؤلاء الشيوخ إلى طريدي العدالة والخارجين على القانون وقواعد الدين. فذكر الجبرتي أن العصاة وقطاع الطرق كانوا يرتدوّن على يد الشيخ علي البيومي مريدين وأتباعاً له. ومنهم من صار من السالكين. وكان يوثقهم في أعمدة مسجد الظاهر بسلسلة من حديد وتارة يضع الطوق في رقابهم، أو يؤدّبهم بما يقتضيه رأيه وهم سكوت عن رضى وطواعية[2].

(1) راجع عادات الطريقة السنوسية في الفصل الرابع من هذه الدراسة، ص303 ـ 307.

(2) راجع الجبرتي، ج1، ص381.

وكان الشيخ السادات يستدعي المذنبين، ويفرض عليهم العقاب الذي يشاؤه وينفذه على مرأى من الناس، ومسمع من الحكام فلا يغضب لذلك أحد[1].

ومن إيجابيات الطرق إقامة نوع من المودّة والمحبة والصحبة بين أبناء الطريقة الواحدة والتقريب بين الطبقات الاجتماعية حيث يجلس الغني والفقير والعالم الجاهل جنباً إلى جنب في مجالس العلم وحلقات الذكر والسماع[2].

وذكرت فاطمة اليشرطية أن عادات الطريقة قد انتشرت بين السكّان حتى من غير المتشذلين في عكا والجوار وحفظوا الكثير من الأناشيد والموشحات الصوفية التي كانوا ينشدونها في أفراحهم، وعند تلاوة قصة المولد النبوي الشريف، وفي زفة العريس، وكثيراً ما كانوا يأتون بالعريس إلى الزاوية ليلة زفافه، مع المدعوين، ويقرأون المولد النبوي بعد صلاة العشاء وينشدون الأناشيد ثم يخرجون وفي يد كل واحد منهم شمعة تضيء ويمشون أمام العريس في صفين متوازيين ويقف المنشدون في الوسط ينشدون بعض الأناشيد الصوفية حتى يصل العريس إلى بيته. وكذلك كانوا يحتفلون بختان أولادهم في الزاوية ويقيمون حلقات الذكر مع الإنشاد[3].

وذكر زكي مبارك أن للصوفية تعابير خاصة بهم وتتفرد كل طائفة بجملة من الاصطلاحات، وذكر من اصطلاحات الشاذلية: النفحة وهي الحلوى التي توزع على الإخوان بعد الحضرة. والورد الأكبر اسمه (وظيفة) والرفيق اسمه (أخونا) والمتكلم اسمه (الفقير) وإذا طلب أحدهم من أخيه حاجة كان من الأدب أن يبدأ الخطاب بهذه العبارة (نعم سيدي) ورئيس الحضرة كان

(1) راجع توفيق الطويل، المرجع السابق، ج1، ص133.
(2) انظر فاطمة اليشرطية، رحلة إلى الحق، ط3، ص272.
(3) انظر فاطمة اليشرطية، رحلة إلى الحق، ط3، ص275 ـ 277.

اسمه (المقدّم) والرفاق اسمهم (الإخوان) والعقوبة اسمها (المناصفة) وإذا دعا المقدّم الإخوان إلى إبداء الرأي قال (تذاكروا يا حبايب).

وكانت لهم ألفاظ كناية عن الأطعمة منها مثلاً: أبو جابر كناية عن الخبز. أبو عامر الغضبان عن الخلّ، أبو الأخضر عن الخيار. أبو القرون عن القثاء. أبو القمصان عن البصل. أم حفص عن الدجاج. أبو عون عن التمر.. إلخ[1]. إلا أن هذه العادات والتقاليد والاصطلاحات منها ما اندثر ومنها ما لا يزال منتشراً بين العامّة وخصوصاً في الأرياف.

د ـ **التأثير السياسي**: قد يتبادر إلى الأذهان أن الطرق الصوفية لم تلعب أي دور سياسي، على اعتبار أن التصوّف هو الانقطاع عن الخلق في الخلوة للعبادة، وترك ما في أيدي الخلائق والانصراف إلى الخالق. فلا دخل لهم في أمور السياسة وما تتطلّبه من ألاعيب ومماحكات.

أما ونحن بصدد الحديث عن الدولة العثمانية، فالباحث لا يحتاج إلى كبير عناء بالعودة إلى الأيام الأولى لقيام هذه الدولة ليتتبع التأثير السياسي للطرق الصوفية فيها. فالمراجع تحدثت عن مشاركة هذه الفرق في التمرّد ضد السلطات وقادت العامّة في انتفاضات لتغيير قانون أو رفض ضريبة. وشاركت في المؤامرات التي حيكت ضد السلاطين والولاة. ولعبت دوراً في عزل بعضهم وارتبط بعضهم بدول أجنبية من أجل الوقوف في وجه الدولة العثمانية. وفي المقابل كان لبعضها دوره الإيجابي في خدمة الدولة وسلاطينها وولاتها فتقرّب منها السلاطين والولاة وأغدقوا عليها العطايا لشراء سكوت العامّة عبرها على أمر من الأمور التي يريد السلاطين تحقيقها، لأن تأثير هؤلاء على العامّة كان يفوق أضعاف المرّات تأثير العلماء عليهم، فالفرق الصوفية كما يقول عبدالله حنا كانت بمثابة الأحزاب

(1) زكي مبارك، التصوّف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج1، ص64 ـ 65.

السياسية للعامّة حيث امتزج في بوتقة واحدة، النضال الاجتماعي والسياسي والدين[1].

فلنقتطف بعضاً من هذه الأعمال تمهيداً للوصول إلى فترة الدراسة.

بعد موت السلطان بايزيد «الصاعقة» في الأسر مع تيمورلنك المغولي عام 1403م وقع الصراع بين أولاده الذين هم خارج الأسر، عيسى ومحمد وموسى. وكان في جيش موسى عالم ديني يشغل منصب قاضي العسكر هو الشيخ بدر الدين بن إسرائيل السماوني. وعلى أثر هزيمة موسى على يد أخيه محمد، القي القبض على الشيخ بدر الدين وعياله، ولم يشأ السلطان محمد أن يقتله، بل أكرمه لكثرة فضله وعلمه، وعيّن له ألف درهم عثماني، وأرسله إلى أزنيق وأمره أن يسكن في قلعتها[2]. وهناك انصرف إلى صوفية متعصّبة ترجع في الأصل إلى عقيدة المهدي واسعة الانتشار عند الشيعة، ولكنها أبعدته آخر الأمر عن الإسلام[3].

أما هدفه من الثورة على الدولة العثمانية فقد لخصها في العبارة التالية «إني سأثور من أجل امتلاك العالم، وباعتقاداتي ذات الإشارة الغيبية سأقسم العالم بين مؤيّدي، بقوّة العلم وسرّ التوحيد. وسأبطل قوانين أهل التقليد ومذهبهم، وسأحلّل ـ باتساع مشاربي ـ بعض المحرّمات[4].

وقد ساعد هذا الشيخ في نشر أفكاره وتعاليمه مريدان على درجة كبيرة من الحركة والنشاط، أحدهما يهودي يدعى طورلاق هود كمال وكان يدعو

(1) راجع عبدالله حنا، تحركات العامّة في دمشق وحلب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام، ج2، ص527.

(2) للاطلاع على حياة الشيخ بدر الدين، راجع محمد حرب، المرجع السابق، ص133 ـ 134. أيضاً كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص426.

(3) للاطلاع على الخطوط العريضة لدعوته، راجع محمد حرب، المرجع السابق، ص135 ـ 139.

(4) انظر محمد حرب، المرجع السابق، ص140.

لفكر الشيخ في منطقة مغنيسيا والثاني يدعى بوركلوجة مصطفى وكان يدعو لفكر شيخه في منطقة إزمير. وقد جمعا للشيخ أنصاراً كثراً. وقد انتشرت هذه الأفكار ـ التي تدعو إلى الملكية المشتركة والمساواة بين النصارى والمسلمين في عبادة الله ـ بسرعة وحظيت بالتأييد عند اليهود في الدرجة الأولى وعند النصارى وعند الأتراك وخصوصاً عند فلاّحي آسيا الصغرى(1).

ابتدأت الثورة في مغنيسيا عام 1414م بإشارة من طورلاق هود كمال. وكان الشيخ بدر الدين عند ذلك في سينوب. وقد تلقى من أمير الأفلاق (في رومانيا) وكان من ألدّ أعداء الدولة العثمانية، عوناً عسكرياً ومادّياً. ثم عبر الشيخ بدر الدين إلى منطقة «دلي أورمان» (في بلغاريا حالياً) وهذه المنطقة وما يحيط بها هي مأوى للفرق الباطنية، وهي تعجّ بأتباع ثورة بابا اسحق «الصوفي» التي قامت ضد الدولة العثمانية في منتصف القرن السابع الهجري. وفي هذا المكان جمع الشيخ الآلاف المؤلّفة من المؤيّدين لحركته. وفي «دلي أورمان» بدأت المعونات الأوروبية تفد إلى الشيخ، واتسع نطاق الثورة ضد السلطان العثماني محمد الأول، وقدّر عدد أنصاره بين سبعة وثمانية آلاف محارب. فأرسل السلطان محمد الأمير الصربي المسلم سيسمان على رأس جيش لقتال الثوّار، فهزم ثم أرسل السلطان جيشاً آخر بقيادة الوزير الأعظم بايزيد باشا ومعه ولي العهد الأمير مراد فظفرا بطورلاق هود كمال في مغنيسيا وصلباه. وتابع هذا الجيش زحفه لقتال بوركولوجة مصطفى في قره بورون بمنطقة أيدين قرب إزمير، فدُحرت قوات الثوار هناك وعاد الهدوء إلى المنطقة. أما الشيخ بدر الدين فقام السلطان محمد الأول بنفسه على رأس جيش كبير لقتاله في دلي

(1) انظر كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص426. أيضاً محمد حرب، المرجع السابق، ص140.

أورمان، فهزمت قوات الشيخ وتوارى بعد الهزيمة فراراً من السلطان، ولكن الأخير لم يطمئن لهذا الشيخ فدبّر مؤامرة مع اثنين من الشباب الذين كانوا يرافقون الشيخ في أيامه الأخيرة، فسلّماه إلى السلطان عن طريق الخدعة. وشكّلت محكمة شرعية لمحاكمته، وجرت مناظرة بينه وبين علماء الدولة الكبار، وترك القضاة للشيخ أن يصدر الحكم على نفسه بنفسه. فكان الإعدام وذلك عام 1416م[1].

وفي أثناء حكم بايزيد الثاني (1483م/ 1512م) الذي أطلق عليه مؤرخو الدولة العثمانية لقب «الصوفي» نظراً لميله إلى التأمّل والسلام وإيثاره البساطة في حياته، قام أحد الصوفيين المدعوّ «شاه كولو» «مستغلاً سخط التركمان (الذين كان بينهم عدد كبير من القزل باش) بثورة كبرى في أنطاكيا سنة 1511م[2]، وأرسل دعاته إلى داخل الأناضول (واعتبر هناك أنه المهدي المنتظر الذي أرسله الله لإنقاذ البشر)، وبسبب انشغال بايزيد بالصراع بين أبنائه سيطر شاه كولو على معظم وسط وجنوب شرق الأناضول.

وعندما علم بايزيد بما حصل أرسل قوة من الإنكشارية قوامها ثمانية آلاف مقاتل. فأوقعت الهزيمة بشاه كولو وتمكنت من قتله ما أدّى إلى انهيار الحركة، وفرار من بقي من القزل باش إلى إيران حيث شكّلوا مصدر قلق دائم للدولة العثمانية في عهد خلفاء بايزيد[3].

أما الإنكشارية الذين ارتبطوا بالطريقة البكتاشية، فإنهم قاوموا كل تغيير وإصلاح في الدولة وذهبوا إلى وليّ الله حاجي بكتاش الذي كان قد بارك فرقتهم حين إنشائها، ودعا لها بالنصر الدائم، وأن بركة هذا الولي ودعاءه

(1) انظر محمد حرب، المرجع السابق، ص140 ـ 142. أيضاً بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص426 ـ 427.

(2) راجع نيقولاي إيفانوف، المرجع السابق، ص35.

(3) راجع أحمد مصطفى، في أصول التاريخ العثماني، ص78 ـ 79.

يغنيان عن كل تعليم. فاستعانوا برجال الدين ووقفوا في وجه دعاة الإصلاح وأرغم السلطان على التنازل عن العرش. وكلّف آغا الإنكشارية بالصدارة العظمى[1].

وفي سنة 1725م حصلت انتفاضة في دمشق قادتها الطريقة الصوفية الشيبانية، ومن أسباب هذه الانتفاضة الظلم الشديد وكثرة العوانية (الذين يعينون الوالي) لدى والي دمشق عثمان باشا أبي طوق حيث قام «ساداتنا وقاداتنا وموالينا الكرام أدام الله تعالى النفع بهم وقبضوا على العوانية. فمنهم من قتل ومنهم من صلب» وبقيت دمشق ثلاثة أشهر كاملة في يد الثائرين حتى عزل عثمان باشا أبو طوق، وعيّن وال جديد هو إسماعيل باشا العظم[2].

وفي سنة 1739م قامت الفرق الصوفية في دمشق ضد الوالي حسين باشا البستنجي، وكان السبب المباشر لهذه الانتفاضة إبطال الوالي لبعض الاحتفالات الصوفية «كتهليلة الأموي الشريف والمولد الشريف». وعندما احتجّ مشايخ الطرق الصوفية على ذلك سارعت العامّة في الانضمام إليهم وأيدتهم الإنكشارية اليرلية الراغبة في استعادة سيطرتها. وكانت نتيجة هذه الانتفاضة اضطرار الوالي لمغادرة دمشق[3].

وفي عام 1831م وبعد أن قام السلطان محمود الثاني بالقضاء على الفرق الإنكشارية سنة 1826م وأسس جيشاً حديثاً وقاد حركة الإصلاح في الدولة. وتطلب ذلك فرض ضرائب جديدة. وقد زادت إجراءات الإصلاح هذه من تذمّر المدن لأن تنفيذها تطلّب نفقات كبيرة وقع عبؤها على عاتق الطبقتين الفقيرة والمتوسطة فانخفضت الأجور وارتفعت الأسعار وزادت الضرائب وتحوّل التذمر في المدن إلى كره شخصي للسلطان، واتهم بالكفر، وأنه

(1) راجع أحمد مصطفى، في أصول التاريخ العثماني، ص185 ـ 186.

(2) راجع عبدالله حنا، «تحركات العامّة في دمشق وحلب» المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام، ج2، ص522.

(3) عبدالله حنا، تحركات العامّة في دمشق وحلب، المرجع السابق، ج2، ص523.

بحسب ادّعائهم «متماد في السكر مع الوجهاء»، بينما أطفال الحرفيين يموتون جوعاً، وأنه يعيش حياة رفاه وترف في حين يخيّم البؤس على أكواخ الفقراء[1]. ولعبت الطريقة البكتاشية التي قضى عليها في إستانبول دوراً مهمّاً في المدن البعيدة عن مركز العاصمة وخصوصاً في دمشق، حيث كان لمواعظ دراويش البكتاشية وللمتضرّرين من الإصلاح (لم تكن طبيعة الإصلاح الجديد قد فهمت بشكل جيّد لدى العامّة في دمشق) دوراً سلبياً أدّى إلى نشوء حركة تمرّد واسعة النطاق. ففي سنة 1825 حدثت اضطرابات كبيرة في دمشق نتيجة لإصدار فرمان حول تداول العملة الجديدة، وصدرت التهديدات بقتل الوالي، وبإبادة جميع الموظفين، فصدرت الأوامر بالإبقاء على جميع النقود القديمة في التداول حتى وصول أمين صندوق جديد من إستانبول. وقد امتدت هذه الانتفاضات حتى وصلت إلى نابلس والقدس وحلب[2]. ولكن أهم هذه الانتفاضات كانت في دمشق سنة 1831م عندما أعلن والي دمشق عبد الرؤوف باشا فرض ضريبة جديدة اسمها «الصليان» على الدكاكين والمخازن والمغالق. وصدرت الأوامر إلى الوالي بإجراء إحصاء للسكّان بهدف تجنيدهم في الجيش الجديد. وصدرت الأوامر أيضاً بإلغاء نظام التيمار (الإقطاع العسكري) الذي كان دعامة الدولة الأساسية منذ قيامها. واتخذت إجراءات لتنظيم الأوقاف بعد أن فسد أمرها، فحرم العلماء من دعامة قوتهم. فهاج أهالي دمشق وأغلقوا حوانيتهم إحتجاجاً وأخذوا يتجمعون عند باب الجابية. ثم قام مشايخ الصوفية بإخراج السيارة (الراية) وما يرافقها من طقوس صوفية[3]. وتوجهوا إلى السرايا للطلب إلى الوالي برفع ضريبة «الصليان» وعندما اقتربت العامّة من السرايا «خرج جماعة من

(1) راجع يوسف نعيسة، المرجع السابق، ج2، ص40 ـ 41.

(2) راجع يوسف نعيسة، المرجع السابق، ج2، ص39 ـ 42.

(3) راجع عبدالله حنا، حركات العامّة الدمشقية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، دار ابن خلدون، ط1 ـ بيروت 1985، ص190.

أهل الموصل وكركوك الذين ظهر فسقهم وفسادهم فضربوا جماعة المشايخ ومات البعض منهم. فقام عليهم أهل البلدة وصاروا كلّما رأوا منهم واحداً قتلوه فأمرهم الباشا بالخروج من دمشق لعلمه بفسادهم»[1].

وبعد قتال استمر أكثر من أربعين يوماً قتل فيه من المتظاهرين ما يزيد عن اثني عشر شخصاً[2] كتب الوالي إلى الدولة يستعطفها في رفع «الصليان» عن الأهالي. فصدر أمر السلطان بعزله وتعيين سليم باشا مكانه[3]. لتطبيق الإصلاحات الجديدة في دمشق كما جرى في إستانبول. فعقد الثوّار مؤتمر الرابية[4] ونظموا التمرّد ضد الوالي الجديد الذي ما لبث أن قتل في هذه الثورة وهو داخل بيت الكيلاني[5].

وكان للطرق الصوفية في شمال إفريقيا دورها السياسي، وخصوصاً الطريقة التيجانية التي ناصبت الدولة العثمانية العداء.

وبعد وفاة التيجاني أعلن ابنه الأكبر محمد الكبير استقلاله في عين ماضي فتوجّه إليه يحيى بك آغا الإنكشارية لتأديبه. وقد اتسعت دائرة الخلاف بين محمد الكبير ويحيى بك وأسفر الصراع عن تحطيم برج «بو غني» التيجاني. وفي سنة 1820م أرسل والي سنجق الغرب في الجزائر قواته لقتال ابن التيجاني في عين ماضي وحصل على انتصار جزئي وقفل عائداً إلى الغرب للقضاء على المتمردين المرابطين هناك ومن بينهم الشيخ محيي الدين والد المجاهد الكبير عبد القادر الجزائري. وقد ألقي القبض عليه وأعفي عنه لقاء رجاء زوجته[6].

(1) راجع محمد جميل الشطّي، المصدر السابق، ص136.
(2) عبدالله حنا، حركات العامّة الدمشقية، ص190.
(3) راجع الشطّي، المصدر السابق، ص136.
(4) حول مؤتمر الرابية وما دار فيه، راجع عبدالله حنا، المرجع السابق، ص195 ـ 196.
(5) راجع يوسف نعيسة، المرجع السابق، ج2، ص40 ـ 41.
(6) راجع عزيز سامح التر، المرجع السابق، ص620.

وبعد القضاء على المتمردين في سنجق الغرب هاجم حسن بك ولدي التيجاني في عين ماضي للمرة الثانية ولكنه لم يتمكن من دخولها ما أدّى إلى تمرد المناطق الجنوبية. وفي سنة 1827م تمردت قبيلة هاشم وقادها التيجاني وذهب بجنوده لحصار مقرّ حسن بك. وظن المتمردون أن القبائل الأخرى ستنضم إليهم، لكن قبائل الغرب لم تكن جاهزة في ذلك الوقت. فشن حسن بك هجوماً على العصاة قبل أن يتحدوا في عين البيضاء، فقتل ابن التيجاني وتشتت قواته. وبقيت العلاقات بين هذه الطريقة وبين السلطات العثمانية في الجزائر سيئة إلى أن احتلّت فرنسا الجزائر سنة 1831م. وقد سبقت الإشارة إلى وقوف الطريقة إلى جانب الفرنسيين ضد الدولة العثمانية وأتباعها[1].

وذكر Martin أنه منذ الحملة الفرنسية على مصر زادت مخاوف الطرق الصوفية على العالم الإسلامي، وأخذت تفكر في إحياء ديني، وعزت أسباب الركود إلى تخلّف السلطنة العثمانية اجتماعياً وعسكرياً، وهكذا أخذت الطرق الصوفية تخرج عن إطارها الديني البَحْت إلى الإطار السياسي. وهذا الانبعاث للطرق الصوفية في المجال السياسي يمكن أن يلاحظ بظاهرة أخرى مهمة وهي إعادة ظهور الخلافة[2].

وقد بلغ من أمر الطرق الصوفية في مصر في القرن الثامن عشر أنهم كانوا يرجعون إلى نقيبهم في أمور الدولة السياسية والدينية، حتى أن منصب شيخ الجامع الأزهر كان لا يتم إلا بموافقتهم، وقد تحدثت المراجع عن علاقات حميمة بين الشيخ صالح أبي حديد والخديوي إسماعيل باشا الذي كان يستشيره في كثير من الأمور وقد نال الشيخ الكثير من أعطيات الخديوي[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص621 ــ 622.

(2) B.G. Martin. Muslim brother. Hoods in nineteenth - century - Africa. Cambridge. University press. 1976. p.2 - 3.

(3) راجع عبد المتعال الصعيدي، المجدّدون في الإسلام، ص454.

وعندما تسلّم الشيخ علي البكري نقابة الأشراف سنة 1271هـ/ 1854م كان الخديوي يرجع إليه في أمور الدولة وكانت له مكانة دينية مكّنته من السيطرة على العلماء والأشراف ومشايخ الصوفية. حتى أنه هو الذي كان يرشح العلماء لمنصب الأزهر فلا يتولاّه عالم منهم إلا بعد موافقته وهذا ما حصل عند تولية الشيخ إبراهيم البيجوري لهذا المنصب حيث ذهب قبل توليته إلى منزل الشيخ البكري، وتم ترشيحه لهذا المنصب وكتب اتفاق بينه وبين المشايخ يقضي بعدم التعرض للطرق الصوفية ثم أرسل كتاب بهذا الشأن إلى الخديوي فردّ الخديوي بالموافقة على التعيين[1].

أما في القرن التاسع عشر فحسبنا أن نذكر أبرز الأعمال السياسية التي شارك فيها رجال التصوّف وهي الجامعة الإسلامية والحركة الارتجاعية 1909. إضافة إلى سلسلة من الأعمال المتفرقة التي قامت في أجزاء متعددة من الدولة العثمانية التي بدأت تخسر أجزاء كبيرة من أراضيها.

- **الجامعية الإسلامية**: بدأت الدعوة إلى الجامعة الإسلامية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وذلك كردّ فعل على الغزو العسكري والثقافي للعالم الإسلامي. ونتيجة لعجز الدول الإسلامية عن إيقاف هذا الغزو أو دفعه. فقد رأى عدد من المفكرين المسلمين أن النضال المحلّي في كل قطر من أقطار العالم الإسلامي لن تكون له جدوى طالما أن الغرب متفوّق من الناحية العسكرية. ورأوا في تجارب الأمير عبد القادر الجزائري في الجزائر والسنوسية في برقة وطرابلس والشيخ شامل في القفقاس أمثلة على صحة ما يقولون. لذلك عمدوا إلى العمل السياسي المنظم الشامل، ودعوا إلى وحدة المسلمين في كفاحهم ضد الغزاة[2]، وقيام نهضة حقيقية في كل الميادين، تعتمد مبادئ الإسلام والعلم

(1) للاطلاع على نص الاتفاق وردّ الخديوي. راجع عبد المتعال الصعيدي، المرجع نفسه، ص455.

(2) لقد رفع عبد الحميد الثاني شعار يا «مسلمي العالم اتحدوا» راجع محمد جلال كشك، القومية والغزو الفكري، ومكتبة الأمل، الكويت [د. ت]، ص192.

الحديث والتربية المعاصرة والتجديد في مختلف جوانب الحياة[1]. وقد انطلق هؤلاء المفكرون من أن الإسلام صالح لإحداث مثل هذه النهضة وأنه لا بد من تقليد الغرب والأخذ عنه في مجالات التقدم المادي فقط[2].

وكان من أشهر دعاة الجامعة الإسلامية الشيخ جمال الدين الأفغاني الذي بدأ يبث أفكاره حول هذا الموضوع في مكّة عندما ذهب إليها لتأدية فريضة الحج عام 1857م، فأنشأ هناك جمعية سمّاها «أمّ القرى» وضمت أعضاء من مختلف الأقطار الإسلامية، ثم أنشأ مجلة تصدر عن هذه الجمعية وتحمل اسمها[3]، ثم ذهب يبث الدعوة في الهند ومصر[4] وتركيا وفرنسا حيث أنشأ مع الشيخ محمد عبده جمعية «العروة الوثقى» في باريس، واصدر مجلة تحمل هذا الاسم[5].

وفي تركيا كانت دعوة نامق كمال[6] تصبّ في هذا الهدف[7]. وقد وجدت هذه الدعوة هوىً في نفوس المسلمين في مختلف الأقطار الإسلامية فأيدوها، وتحمسوا لها، وعلقوا عليها الآمال. ولما كانت الدولة العثمانية أكبر الدول الإسلامية آنذاك، وأكثرها عرضة لأطماع الدول الغربية ومؤامراتها، فقد اتجهت إليها الأنظار لمواجهة

---

(1) راجع علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798 ـ 1914، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت 1987، ص109.

(2) انظر لوثروب ستودارد، المرجع السابق، ج1، ص294.

(3) راجع عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام، القاهرة، مكتبة الآداب [د.ت]، ص491.

(4) عن بث الدعوة في مصر راجع عبد العزيز الشناوي، مرجع سابق، ج3، ص1191 ـ 1193.

(5) راجع X«Les courants politiques dans la turquie contemporaine» dans: Revue du monde Musulman. T.21. Paris 1912. p.169 - 170.

(6) نامق كمال: ولد في سنة 1840 من أسرة ارستقراطية كان والده يعمل فلكياً في القصر السلطاني. أتقن عدّة لغات وعمل مترجماً لدى الباب العالي. ثم عمل في حقل الصحافة وسافر في بلدان أوروبا واهتم بالنشاط السياسي والعلمي والأدبي اشتهر بروايته «الوطن» التي أدخل بسببها السجن أيام عبد العزيز عند استلام عبد الحميد أطلق سراحه. وقد ساهم في وضع الدستور. راجع عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج3، ص1182 ـ 1186.

(7) للاطلاع على أفكار ودعوات نامق كمال راجع عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج3، ص1183 ـ 1188.

الغرب، والتصدّي له، فاختلطت الدعوة إلى الجامعة الإسلامية بالدعوة إلى تأييد الدولة العثمانية والولاء لها[1].

وقد انقسم المفكرون من هذه الدعوة إلى فريقين؛ فريق مؤيد لتيّار الجامعة الإسلامية الإصلاحي كالأفغاني ومحمد عبده، وفريق مؤيد للدولة العثمانية تأييداً أعمى. وقد أضفى هذا الفريق على السلطان العثماني مسحة دينية مقدّسة، فهو في نظرهم شخصية دينية جليلة لا يجوز أن تطالها يد النقد والتجريح، وهو رمز لوحدة المسلمين، وعزتهم وفخرهم، وحامي الشريعة الإسلامية، والقيّم على تنفيذها. وعلى رأس هذا الفريق شيوخ الطرق الصوفية العرب[2]في حين برزت دعوات معادية لهذه الفكرة[3].

تلقف السلطان عبد الحميد الثاني فكرة الجامعة الإسلامية بعد أن هيأ لها الأذهان كل من نامق كمال في الوسط التركي الصرف، وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في نطاق العالمين العربي والإسلامي. وقد استغلها السلطان استغلالاً جيداً لمصلحته، وأخذ على عاتقه تنفيذ هذه الفكرة عملياً، فهو أقدر من هؤلاء الدعاة على زعامتها، وقيادتها، بصفته سلطاناً لأكبر دولة إسلامية في ذلك الوقت، وخليفة للمسلمين.

فقد رأى عبد الحميد في الجامعة الإسلامية سياجاً يمكن أن يحمي به الدولة العثمانية من الأخطار التي كانت تهددها من كل جانب، ويمكن أن تقف سداً منيعاً أمام أطماع الروسيا والنمسا والمجر وفرنسا وبريطانيا[4]، فهو يعلم نيات إيطاليا في الاستيلاء على طرابلس الغرب ومتصرفية بنغازي، ويعيش هاجس نظرية غلادستون

(1) راجع علي المحافظة «الجامعة الإسلامية» مقال مقدّم إلى المؤتمر الثاني لتاريخ بلاد الشام، ج2، ص297.

(2) المرجع نفسه، ص298 ـ 299.

(3) راجع X«Les courants politiques dans la turquie» dans: Revue du monde Musulman. T.21. Paris. 1912. p.170 - 172

(4) حول هذه الفكرة وما حققته من نجاح راجع : A- Le Chatelier. op. cit. p.54 - 56.

زعيم حزب الأحرار في بريطانيا والتي تنادي بضرورة طرد العثمانيين من أوروبا ومساعدة الشعوب البلقانية في تحرّرها من الحكم العثماني[1].

وإذا كانت فكرة الجامعة الإسلامية قد جاءت متأخرة بعض الشيء فإن السلطان عبد الحميد الثاني علّق عليها أعذب الآمال في إنقاذ الدولة العثمانية، وإحيائها من جديد[2] وكان أقرب إلى الأخذ بآراء الأفغاني من آراء نامق كمال الذي كان يرى في تحقيق دعوته الاعتماد على الوسائل الثقافية أكثر من الاعتماد على الوسائل السياسية[3]. فركّز عبد الحميد نشاطه لتحقيق الدعامتين الأساسيتين اللتين رأى فيهما الأفغاني النجاح في تحقيق الوحدة الإسلامية وهما الحج وإحياء الخلافة.

في ما يتعلّق بالحج أبرز السلطان اهتمامه بمدّ سكة حديد الحجاز[4] واهتم اهتماماً بالغاً بأن يردّ إلى الدولة هيبتها التي كانت لها في صدر الإسلام. وسلك سياسة من شأنها أن تضفي الطابع الديني على الدولة. وبدأ بنفسه حيث أضفى على حياته الخاصة الزهد والتقشف، واهتم بممارسة الشعائر الدينية، وأنشأ معهداً لتدريب الوعّاظ. وأعان الصحف لتقوم بدورها في نشر الدعاية له كخليفة، وأنشأ المجلات والنشرات الدورية[5]، ووجّه الدعوات لكبار رجال الفكر المسلمين لزيارة إستانبول. وأنفق مبالغ وافرة من المال لإصلاح المساجد داخل الدولة وخارجها. وزاد معاشات رجال الدين وموظفي المساجد. وأدخل المواد الدينية في برامج التدريس في المدارس. وشجع على استخدام اللغة العربية. واستعاد حقه كخليفة للمسلمين في تعيين الموظفين الدينيين في الولايات العثمانية السابقة التي دخلت

(1) راجع عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج3، ص1199 ـ 1200.

(2) حول تأثر عبد الحميد بالجامعة الجرمانية والجامعة السلاقية وتأييد تركيا الفتاة لإقامة الجامعة الإسلامية راجع: Bérnard Lewis «The ottoman empire in the mid. Ninetteenth century: A review» in: M. E. S vol. 1 no.3. (1965).

(3) عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج3، ص1203.

(4) حول تأثير هذا الخط على المجتمع راجع: Williiam ochsenwold. The Hijaz rail road. Verginia 1980 p. 118 - 150.

(5) راجع: Mantran. op. cit. p.534.

تحت حكم الدول الأوروبية مثل مصر وقبرص وبلاد القرم والبوسنة والهرسك وبلغاريا[1].

واهتم اهتماماً خاصاً بالبلاد العربية، وغمر زعماءها وكبار رجالاتها بفيض من عطاياه وقلّدهم المناصب الرفيعة، وخصّص أموالاً لزخرفة المساجد وتوسيعها في المدن الإسلامية المقدسة مثل مكة والمدينة والقدس وأنشأ فرقة حرسه الخاصة من الجنود والضباط العرب. ولجأ إلى مصاهرة بعض الأسر العربية. وقرّب إليه عدداً من الطرق الصوفية مثل الرفاعية والقادرية[2] والشاذلية التي كان عضواً فيها.

فما هو الدور الذي قامت به الطرق الصوفية عبر سياسة الجامعة الإسلامية؟

من المعروف أن السلطان عبد الحميد قد تأثر منذ نعومة أظفاره بالتصوّف وخصوصاً الشاذلية التي كنّ لشيخها وأستاذه محمود أبي الشامات كل ودّ وإخلاص حتى الرمق الأخير في حياته. ولا شك في أن نزعته التصوّفية وميله للمشايخ وفضوليته للتنبؤ بالمستقبل وتعلقه بالعرّافين ساعده في استقطاب عدد منهم[3].

وفي إطار الجامعة الإسلامية. فإن عبد الحميد قرّب إليه مجموعة من شيوخ الطرق الصوفية من أمثال الشيخ أبي الهدى الصيّادي من حلب والشيخ محمد ظافر المدني من طرابلس الغرب، والشيخ سعيد من حمص، والشيخ أحمد أسعد القيصرلي من المدينة المنوّرة وفضل العلوي من حضر موت[4]. وقد عملت هذه المجموعة من الشيوخ على تدعيم فكرة الخلافة الإسلامية،وحق السلطان عبد الحميد في هذه الخلافة. ودعت المسلمين كافة إلى الالتفاف حول عرشه، إذ أكد أبو الهدى الصيّادي: «أن الخلافة ضرورة شرعية، وأنها انتقلت من أبي بكر الصدّيق

(1) راجع عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج3، ص1205 ـ 1206.

(2) انظر Mantran. op. cit. p.534.

(3) حاول بطرس أبو منه، السلطان عبد الحميد الثاني والشيخ أبا الهدى الصيّادي، مجلة الاجتهاد، العدد 5 السنة الثانية، خريف 1989، ص72.

(4) عن علاقة هؤلاء المشايخ بالسلطان عبد الحميد. راجع مجلة الهلال، مج 17، ج10، سنة 1908، ص593 ـ 594.

عبر العصور الإسلامية حتى ورثها العثمانيون وادّعى أن الخليفة هو ظل الله على الأرض، ومنفّذ مشيئته وشريعته وعلى المسلمين كافة إطاعته[1].

لم يقف أبو الهدى الصيّادي عند الولاية والصوفية، وإنما مدّ نفوذه إلى الشؤون السياسية والإدارية والعسكرية، وكانت له أعين تأتيه بكل الأخبار وكان يستغلّ هذه الأخبار أمهر استغلال[2]. وممّا زاد في نفوذه اعتقاد السلطان عبد الحميد الثاني أن أبا الهدى كان أحد الشيوخ الكبار للطريقة الرفاعية، وكان يطمع في تأييد الجماهير الإسلامية العربية له في حركة الجامعة الإسلامية[3].

وبالفعل فإن أبا الهدى بصفته شيخاً للرفاعية ومرشداً روحياً للسلطان عبد الحميد،وضع تحت تصرفه عدداً كبيراً من الوعّاظ الذين كانوا يجوبون المشرق ويزرعون بين سكانه الدعوة للطريقة الرفاعية ولتأييد السلطنة العثمانية[4]. وقد انصبّت جهوده على مكة حيث اعتمد هناك على أحد كبار الشرفاء (الشريف عون) الذي كان كما ذكر ديبون وكوبولاني عضواً في الطريقة الرفاعية[5]. وقد نجح هذا

(1) حاول الصيّادي في كتاباته ومؤلفاته أن يدعم فكرة الخلافة العثمانية فكتب أن القرآن يقضي بتوحيد المسلمين تحت قيادة خليفة. وأكد أن الحكم المطلق للسلطان يتطابق مع مبادئ الحكم الإسلامي، ووجه انتقادات مبطّنة إلى المصلحين الدينيين راجع Commins. P.H.D. p.94 - 295. أيضاً علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية، ص106 ـ 107.

(2) يذكر ولي الدين يكن من بين هؤلاء، نجل الشيخ أبي الهدى حسن خالد الذي كان يتجسس على رجال القصر وشخص آخر من حلب اسمه جميل زوّجه من جارية من جواري السلطان عبد الحميد واستخدم في إدارة الجمارك. راجع ولي الدين يكن، المعلوم والمجهول، جزءان، القاهرة (1327 ـ 1329هـ/ 1909 ـ 1911م) ج1، ص98.

(3) راجع عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج3، ص1214.

(4) لقد قيل إن الصيّادي قاد قلوب العرب للولاء للخليفة ودفعهم لربط أنفسهم بأمير المؤمنين. راجع بطرس أبا منّه، مرجع سابق، مجلة الاجتهاد، العدد الخامس 1989، ص76 ـ 77.

(5) هناك وجهة نظر معارضة لقول ديبون وكوبولاني واتهامهما ينقل معلومات خاطئة، حيث أشكل عليهما بين اسم الشريف «عون الرفيق» فقرأها «عون الرفاعي» وأن العلاقات بين الشريف عون وأبي الهدى لم تصل إلى هذا الحد، لأن الشريف عون كان يعتمد على أحمد أسعد صاحب أبي الهدى في تأييد مواقفه ضد عائلة «صافي» في المدينة التي كان يؤيدها الشيخ ظافر المدني. قارن C. Snouck. Hurgranje. «Les- conferies religieuses. La Mecque et le Panislamisme» dan: revue de L'Histoire des religions. vol. 22. t. 44. Paris (1901) p.262 - 281. Depont et Coppolani. op. cit. p.262.

الأخير في التوصّل إلى منصب «شيخ شيوخ الطرق» نظراً لما لأسلافه الشرفاء من مكانة ولما لمقدّمي طريقته الصوفية من شهرة هناك. وبالتالي استطاع أن يستقطب أتباع الزوايا المعارضة له حول فكرة الخطر الأوروبي على الإسلام وضرورة التكتل ضد هذا الخطر[1].

وعن طريق منصب «شيخ الطرق» الذي كان صاحبه ممثلاً للحكومة العثمانية لدى الطرق الصوفية، أصبح شريف مكة عبر هذا التنظيم المساعد المخلص للشيخ أبي الهدى الصيّادي، والخادم الأمين للسلطان[2].

ومن جهة أخرى كان لشريف مكة تأثيره الكبير على الحجاج حيث أرسل إليهم المرشدين يدعون للجامعة الإسلامية ولقائدها السلطان العثماني ولا يهملون أي عمل من الأعمال التي تستطيع أن تبقي الحجاز مقفلاً في وجه الأوروبيين. وهكذا أصبحت مكة المكرّمة بفضل شريفها ومطوّفيه (مرشدي الحجاج) وبفضل منصبه كشيخ للطرق، محوراً للسياسة الإسلامية المعاصرة. فمن هناك انتشرت هذه الدعوات، وانتقلت إلى العالم الإسلامي كله، عبر الحجاج[3] الذين نقلوا إلى بلادهم بذرة الحلم الكبير الذي كان يدغدغ مخيلة السلطان عبد الحميد في جمع شمل كلمة العالم الإسلامي في ما يواجهه من مصاعب وما يتهدده من أخطار[4].

وقد بلغت مكانة الشيخ أبي الهدى الصيّادي عند السلطان عبد الحميد، أن

---

(1) Depont et Coppolani. op. cit. p.262.

(2) Depont et Coppolani. op. cit. p.262.

(3) عمدت السلطات الفرنسية في شمال إفريقيا إلى التقليل من أعداد الحجاج إلى الديار الحجازية لاعتقادها أن كل حج يمثل أحد دعاة الجامعة الإسلامية راجع أحمد الشوابكة، حركة الجامعة الإسلامية، ص266.

(4) قارن هذا الرأي عند Depont et Coppolani. op. cit. p.262. والرأي المعارض لذلك عند Hurgranje الذي ينفي وجود أي دور مهمّ للشيخ أبي الهدى الصيّادي والشيخ ظافر وشريف مكة ومطوّعيه في حركة الجامعة الإسلامية.

C. Snouck. Hurgranje. op. cit. dan: Revue de L'Histoire des religions. vol. 22. t. 44. Paris (1901) p.281.

السلطان كان لا يرفض له أمراً وينزل عند رأيه. وإذا غضب عليه يعود إلى استرضائه، حتى رسخ في ذهن معاصريه أن الحق لا يأتي إلا عن طريقه وأن الباطل لا يأتي إلا عن طريق غيره[1].

وإذا كانت بصمات الصيّادي تظهر في معظم الأعمال التي قام بها السلطان عبد الحميد لتدعيم سياسة الجامعة الإسلامية. من استدعاء للأفغاني إلى العاصمة إستانبول بغية إظهار اهتمام السلطان بالعلم والعلماء واحتضانهم في عاصمته، إلى مد سكة حديد الحجاز، إلى الاهتمام بمنصب الخلافة لاستقطاب المسلمين في الالتفاف حولها[2]. فإن أبا الهدى قام بأعمال لا تمت إلى الجامعة الإسلامية بصلة، بل كانت معولاً يعمل على هدم الروابط بين دعاة هذه الجامعة[3].

(1) يقال إن الصيّادي عندما أحسّ بكثرة خصومه وحسّاده خشي أن يمسّه سوء من السلطان فاتفق مع بعض المقربين إليه على ترويج شائعة تقول إنه يحتفظ بفتوى صادرة عن شيخ الإسلام السابق المرحوم «عرياني زاده» بخط يده وذيلها بخاتمه وهي تقضي بخلع السلطان عبد الحميد وأن أبا الهدى لن ينشرها إلا إذا أحس بالخطر على نفسه ولما وصلت هذه الشائعة إلى السلطان استرضى أبا الهدى وكان لا يردّ له طلباً ولم يكن له عصيّاً. راجع ولي الدين يكن، المعلوم والمجهول، ج1، ص97.

(2) راجع بطرس أبا منّة، المرجع السابق، حيث يتحدث عن أن السلطان طلب من أبي الهدى أن يكتب في الجماعة والطاعة، أي للالتفاف حول السلطان وطاعته. الاجتهاد، عدد 5، 1989، ص81.

(3) لم يكن أبو الهدى الصيّادي من الشخصيات المحبوبة، فقد نشرت المنار بعض رسائل تحط من سمعته. راجع المنار، مج 3، ج20، السنة 1900، ص471 ـ 473. ونقل أوبنهام عن المقطم الموالية للإنكليز أنّ الصيّادي احتفظ لنفسه بمبلغ (1600) ليرة عثمانية كانت قد جمعت في طرابلس الشام وأرسلت بوساطته إلى الخزينة السلطانية فلم يسلّمها المبلغ راجع Orientalia Généralia - 9 Nr 1. vol 20 Oppenheim an Hohrnlohe. Cairo 26 - 3 - 1896. Nr 31. A 4274. وكان لأبي الهدى غلام اسمه شكيب تركه وذهب إلى مصر وهناك أشاع عن أبي الهدى إشاعات كثيرة، فاستغلها الخديوي للتشنيع بأبي الهدى وجرت في شأنه مفاوضات عديدة لإعادته إلى إستانبول. راجع عبد العال الصعيدي. المجدّدون في الإسلام، ص518 ـ 519. وكانت هذه الحادثة من الأسباب التي أدت إلى توتر العلاقات بين الصيّادي وعبد الحميد عام 1901 بعد أن ثبت للسلطان أن الصيّادي قد كاتب الخديوي وخضع له في هذه الحادثة، وكان الصيّادي يحاول في السابق أن يقنع السلطان بأن الخديوي طامع بالخلافة. راجع المنار، مج، ج4، سنة 1901، ص592 ـ 593.

فقد ذكرت المصادر أن الصيّادي قد صبّ جام غضبه ونقمته على كل معارضيه ومنتقدي تصرفاته[1]. كما أنه كان لا يطيق ان يزاحمه أحد على مكانته لدى السلطان العثماني. فدسّ على جمال الدين الأفغاني وعبدالله النديم لدى السلطان في وشايات كثيرة، منها أن الأفغاني والنديم كانا يتنزهان في «الكاغد خانة» إحدى متنزهات إستانبول المشهورة. فصادفا عباس حلمي خديوي مصر الذي كان في إحدى زياراته إلى العاصمة العثمانية وتحادثوا نحو ربع ساعة تحت شجرة هناك فعلم الصيّادي بأمر هذه المقابلة وقدّم تقريراً إلى السلطان. قال فيه: إن الأفغاني والنديم قد تواعدا مع الخديوي على الاجتماع هناك، وقد بايعاه تحت الشجرة على أن تكون له الخلافة. فتغيّر قلب السلطان نحو الأفغاني وخشي منه وشدد عليه الرقابة[2].

ومنع الخديوي من زواج إحدى أميرات الأسرة السلطانية. فعندما سافر عباس حلمي إلى إستانبول سنة 1894م وكان يفكر بهذا الزواج. تدخل أبو الهدى لدى السلطان وأقنعه بأن هذا الزواج يشكل خطراً على الدولة العثمانية. لأنه إذا تم وأنجبت كريمته مولوداً ذكراً فلا يستبعد أن يرشحه الإنكليز للخلافة التي تنتقل إلى مصر. وتمحى من الدولة العثمانية، فاقتنع السلطان بذلك، ورفض زواج ابنته من الخديوي[3].

وتدخل لدى السلطان عبد الحميد فأزاح أسرة الكواكبي من نقابة الأشراف في حلب بعد أن كانت حكراً على هذه الأسرة من أمد بعيد[4].

---

(1) راجع ولي الدين يكن، المصدر السابق، ج1، ص93، 100، 101، 175، 176، 177.

(2) راجع لوثروب ستودارد، المرجع السابق، ج2، ص202. كان السلطان عبد الحميد يخشى دائماً من إعلان خلافة عربية وكان ذلك من أحد الأسباب التي دعته إلى دعوة الأفغاني إلى الآستانة ليبقى على مقربة منه وقد تخلّى عن هذه الدعوة بسبب شكوكه بالأفغاني إثر اجتماع الأخير بالخديوي عباس حلمي. راجع: Nikki. R. Keddie «The pan - Islamic. Appeal Afghni and Abdulhamid II» . in: Middle Eastern Studies. V.3. no 1 (Octobre 1966. London) p.64

(3) راجع عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج3، ص1215.

(4) راجع بطرس أبا منّه، المرجع السابق، الاجتهاد عدد 5، 1989، ص64 ـ 67.

وبمناسبة الذكرى السنوية الثامنة والخمسين التي أقيمت للكواكبي في دمشق عام 1960 أشار محمد سعيد العريان إلى تأثر الكواكبي بما كان يجري في بلاط السلطان عبد الحميد فقال: «أما في بلاط السلطان عبد الحميد فكان الخليفة الذي يزعم أنه باسم الله يحكم ويستبدّ ويسيطر، وباسمه يخنق ويغرق ويحرق، وباسمه يظلم ويفتك ويهتك ومن حوله ذوو لحى وعمائم بينهم أبو الهدى الصيّادي يزعمون للخليفة ولأنفسهم وللناس أن هذا اللون الفاسد من الحكم هو شرع الله، وهو الدين، وباسم الله، وباسم الدين يجب أن يذل الناس وأن تطأطئ الرؤوس، وأن يعيش البشر كالرقيق أو كقطعان الماشية ليس لها حرية ولا رأي ولا إرادة، لأن الحرية والرأي والإرادة هي حق الخليفة الجالس على عرش الله وحده. وليس لها عزة ولا كرامة ولا نعمة، لأن العزة والكرامة والنعمة حق أبي الهدى الصيّادي دون سائر المحكومين من رعية الخليفة»[1].

وذكرت المراجع أن الصيّادي أراد جرّ محمود الألوسي العراقي إلى الطريقة الرفاعية، ودارت بينهما مراسلات طريفة بهذا الخصوص، فرفض الألوسي ذلك. وعندما أخذ بمهاجمة الطرق الصوفية في عصره، دبّر له أبو الهدى الصيّادي النفي إلى بلاد الأناضول[2].

أما الشيخ ظافر، المعلّم الروحي للسلطان عبد الحميد وشيخ الطريقة الشاذلية المدنية، هذه الشخصية التي كان لها نصيب كبير في الأحداث التي أدت إلى سقوط السلطان عبد العزيز وبالتالي موته[3] قد احتلّت مكانة مرموقة في البلاط السلطاني في العاصمة إستانبول حيث كان الشيخ ظافر يوجّه من مركزه هناك حركة الدعوة إلى

(1) محمد سعيد العريان، مهرجان عبد الرحمن الكواكبي، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، دمشق 1960، ص73 وما بعدها.

(2) راجع محمد بهجت الأثري، محمود شكري الألوسي وآراؤه اللغوية، معهد الدراسات العربية العليا، القاهرة 1958، ص76 ـ 89.

(3) انظر بطرس أبا منه، عبد الحميد والشيخ أبا الهدى الصيّادي، الاجتهاد، عدد 5، سنة 1989، ص74 ـ 75.

الجامعة الإسلامية. فالطريقة التي كان شيخاً لها كانت تنتشر في تونس والجزائر حيث كان أقاربه ومقدّموه ينشطون على الرغم من احتلال القوات الفرنسية للجزائر. وقد أرسل الشيخ ظافر أحد أقاربه إلى المناطق التي احتلتها فرنسا بحجة زيارة مقدميه هناك فقام بزيارة المشايخ وقدّم لهم الهدايا باسم السلطان عبد الحميد[1]. وإذا لم يستطع هذا المبعوث أن يضمن وحدة الأتباع مع الأفكار التي يؤمن بها رئيسهم الروحي، فإنه على الأقل استطاع أن يرسل إلى إستانبول أكثر من ثمانية آلاف فرنك (أموال زكاة) للمساهمة في دعم سياسة الجامعة الإسلامية[2]. وقد وصف أحمد الشوابكة نشاط الطرق الصوفية في تنفيذ سياسة الجامعة الإسلامية ومقاومة الاستعمار الأوروبي، وتعبئة الأهالي ضد المستعمرين خصوصاً في شمال إفريقيا. فتحدّث عن أسلوب المقاومة السرّية التي نفذها أتباع الطرق الصوفية ومرابطو الزوايا، وذكر أن هذه المقاومة كانت تديرها لجنة مركزية في العاصمة إستانبول تتألف من مجموعة من علماء الدين ومشايخ الطرق الصوفية. وتحدث عن وجود هيئات فرعية تعمل في أقاليم مختلفة من الدولة العثمانية أبرزها تلك الموجودة في مكة المكرمة والتي كانت تعمل تحت إشراف شريف مكة وتنشط في موسم الحج لنشر فكرة الجامعة الإسلامية بين الحجاج، وأخرى في بغداد، وكانت تنشط بين القادمين من شمال إفريقيا لزيارة ضريح الشيخ عبد القادر الجيلاني، وقد قدّر عددهم في إحدى السنوات بخمسة وعشرين ألفاً وقد شكت فرنسا من حركات مقاومة مسلّحة في الجزائر نسبتها إلى رجال الدين التابعين لطريقة عبد القادر الجيلاني. وثالثة في شمال إفريقيا كانت مهمتها التنسيق بين الجماعات الدينية. وتعبئة الأهالي ضد الاستعمار ومقاطعة المستعمرين وعدم التعاون معهم، وتوسيع انتشار زوايا الطرق الصوفية الموالية لسياسة الجامعة الإسلامية كالشاذلية والقادرية والمدنية.

---

(1) هذه الهدايا هي كناية عن ألبوم فيه صور السلاطين الذين تولّوا منصب الخلافة الإسلامية وكرّاسات من الورق فيها مديح وثناء لتاريخ هؤلاء الخلفاء راجع : Depont et Coppolani. op. cit. p.263 .

(2) راجع : Depont et Coppolani. op. cit. p.263 .

وقد خضعت هذه الهيئات لتنظيم إداري فوضعت كل زاوية تحت إشراف مقدّم وترأس المقدّمين شيخ الطريقة وحدّدت اجتماعات دورية لمشايخ الطرق تحت إشراف الهيئة الفرعية لشمال إفريقيا برئاسة الشيخ محمد ظافر المدني[1]. وذكر أن الطريقة المدنية في طرابلس الغرب والتي يتزعمها الشيخ ظافر المدني قامت بجمع الأموال عام 1897 لمصلحة الدولة العثمانية لمساعدتها في حربها ضد اليونان[2].

ويجب ألاّ نغفل الدور الذي قامت به الطريقة السنوسية في تعاطفها مع الدولة العثمانية، وتأييد السياسة الإسلامية التي انتهجها السلطان عبد الحميد، ذلك أن السنوسيين كانوا ينظرون إلى الخلافة العثمانية على أنها ضرورة دينية وسياسية لربط بقاع العالم الإسلامي بعضها مع بعض وتكتله في وقت كان الاستعمار الأوروبي يزحف من غير هوادة على بلاد المسلمين. فالدعوة إلى توحيد المسلمين تحت راية الخلافة لا تتعارض مع مبادئ السنوسية التي عملت على خلق شعور الوحدة بين المسلمين وكانت تهدف إلى توحيد فئات مختلفة من الأتباع في الإسلام في وحدة روحية وحتى من الممكن في وحدة سياسية[3].

ولم ينس السنوسيون موقف الدولة الودّي منهم، وموقف السلطان عبد الحميد نحوهم الذي لم يستمع إلى طلبات الدول الأوروبية ووشاياتها ضد الطريقة السنوسية وقد راسل السلطان عبد الحميد الثاني محمد المهدي السنوسي طالباً إليه المساعدة في الوقوف بوجه الأوروبيين مذكّراً إياه بواجبه تجاه الخلافة[4]. وقد كثرت المراسلات بين الاثنين فردّا على بعثة السنوسي إلى عبد الحميد في أيلول 1895 أرسل عبد الحميد صادق المؤيد مرة ثانية إلى الكفرة مزوّداً بالهدايا التي هي عبارة

(1) راجع أحمد الشوابكة، حركة الجامعة الإسلامية ص263 ـ 264.

(2) O.G. 9 no. 1. vol. 2 Oppenhimm an Hohenlohe. Cairo 2 - 6 1897. no.38. A7587.

(3) عن مبادئ وفلسفة السنوسية راجع: Ziadeh. Nicola. A. Sanuiyal. A study of a renivolist movement in Islam. Leiden 1958. p.120 - 127.

(4) راجع ساطع الحصري، المرجع السابق، ص110.

عن صحيح البخاري وساعة. ولكي يطمئن السنوسي السلطان عبد الحميد إلى سلامة نياته أرسل الشيخ عبد العزيز العيساوي من المتصوفين السنوسيين في أيلول 1895 إلى الآستانة حيث أكّد ولاء الشيخ المهدي للسلطان وتأييده للسلطنة[1]. وقد استمرت هذه العلاقات الودية طالما يعترف السنوسيون بالسلطان العثماني خليفة للعالم الإسلامي وقد برزت آثار هذه العلاقات في الحرب الطرابلسية[2].

- **حادثة 31 مارس (آذار) 1909**: نجحت جمعية الاتحاد والترقي في حمل السلطان عبد الحميد الثاني على إعادة العمل بدستور 1876م، وذلك في العاشر من تموز 1908م. وعرف هذا الدستور باسم المشروطية الثانية. وبموجبه أجريت الانتخابات لمجلس المبعوثان، وقد تدخلت جمعية الاتحاد والترقي في عمليات الانتخاب لمصلحة مرشيحها، فجاء تكوين المجلس متعارضاً مع الأغلبية العددية للعرب في الدولة العثمانية.

وبعد مضي تسعة أشهر على إعلان هذا الدستور اندلعت في شوارع العاصمة العثمانية ثورة عارمة في 31 مارس (آذار) 1909 حيث طالبت بإلغاء المشروطية الثانية وإعلان «الشريعة المحمدية» وإسقاط الحكومة وحلّ مجلس المبعوثان. وقد ضمّت هذه الثورة في صفوفها عنصرين هامين هما: عنصر ديني ويتمثل فيه الدراويش وأئمة المساجد ومن إليهم من رجال الدين، وعنصر عسكري ويضم جنود الحامية العسكرية في إستانبول الذين وقعوا تحت تأثير الدراويش الذين نجحوا في إثارتهم ضد الدستور الذي يخالف الشريعة الإسلامية. وكان من أبرز زعماء هذه الثورة رجل صوفي يدّعي أنه يعمل تحت ستار الغيرة على الدين يسمّى «درويش وحدتي»[3].

ولذلك تآمر الجنود على ضباطهم صباح 31 آذار 1909 وخرجوا من ثكناتهم

(1) راجع محمد كرد، علي، الإسلام والحضارة العربية، ج2، ص515 ـ 516.
(2) راجع تفاصيل هذه الحادثة عند ساطع الحصري، المرجع السابق، ص110 ـ 112. أيضاً عبد العزيز الشناوي، المرجع السابق، ج1، ص116 ـ 117.
(3) راجع سلطع الحصري، المرجع السابق، ص110.

لتنفيذ الخطط المقررة للثورة. فحاصروا مقر مجلس المبعوثان ومقر الباب العالي وقتلوا وزير العدلية وعدداً من الضباط في ثكناتهم أو أينما التقوهم خارج الثكنات. وأرسلوا وفداً إلى السلطان عبد الحميد يطالبه بتنفيذ رغباتهم. فأعلن السلطان عبد الحميد ارتياحه لهذه الثورة المضادة (يقال إن السلطان عبد الحميد كان وراء تأسيس الجمعية المحمدية وتالياً وراء هذا الانقلاب)[1]، ومع نفي السلطان لأي علاقة له مع الثوّار فقد لقيت مطالبهم استجابة فورية منه، فشكّل حكومة جديدة لتنفيذها.

عند ذلك انطلق الثوّار في الشوارع وبدأوا يطلقون الأعيرة النارية ويرددون شعار ثورتهم بأعلى أصواتهم «باشاسون شريعة محمدية» أي «فلتحيا الشريعة المحمدية» وقالوا إنه عند إعلان المشروطية الثانية أطلقت المدافع إحدى وعشرين طلقة، فيجب أن يتم الإعلان عن الشريعة المحمدية بإطلاق مئة طلقة وطلقة. وهكذا أخذت كتائب الجيش تسير في الشوارع مع دويّ طلقات الرصاص وصيحات التحية من الجماهير. وكان يسير في مقدّمة كل كتيبة جماعة من الدراويش حاملين أعلامهم المختلفة الألوان ويثيرون الحماسة الدافقة في نفوس الجنود.

وقد أريقت في هذه الثورة دماء بريئة حيث إن الجنود تعقبوا دون هوادة الضباط «المكتبلية» أي الذين تخرّجوا من المعاهد العسكرية الحديثة. وكان الجنود يبحثون عنهم في كل مكان لقتلهم بحجة تطهير الجيش منهم حتى لا يبقى فيه إلا الضباط «الآلايلية» وهم الذين ترقوا من صفوف الجند بناء لخدماتهم وخبراتهم العملية.

ولكن هذا الابتهاج لم يدم كثيراً فقد قررت جمعية الاتحاد والترقي القيام بعمل سريع ضد هذه الثورة، فزحفت فرق من الجيش (الذي يعرف بجيش الحركة) إلى العاصمة إستانبول. واجتمع مجلسا الأعيان والمبعوثان في «أيا استفانوس» وعقدت جلسة رسمية تقرر فيها خلع السلطان عبد الحميد ونفيه وتعيين الأمير محمد رشاد سلطاناً باسم السلطان محمد الخامس[2].

(1) راجع محمد كرد علي، الإسلام والحضارة العربية، ج2، ص527.
(2) راجع تفاصيل هذه الحادثة عند ساطع الحصري، مرجع سابق، ص 110 ـ 112. أيضاً عبد العزيز الشناوي، مرجع سابق، ج1، ص 116 ـ 117.

كانت ثورة 31 آذار 1909 إضافة إلى ثورة النقشبندية سنة 1925 ضد الكماليين آخر الأعمال ذات الأهمية السياسية التي قامت بها الطرق الصوفية في الدولة العثمانية ـ التركية فيما بعد.

- **التأثير الاقتصادي**: إن ما أُثِر عن بعض المتصوفة في هذه الفترة هو إيثارهم البطالة على العمل والسعي في سبيله، والتفرّغ للعبادة والذكر والتهجّد، والاكتفاء بما يقدّمه أصحاب الثراء من أموال، وما يُحبَس على زواياهم من أوقاف، والاقتناع بتافه العيش، والإيمان بأن الإخلاص في عبادة الله مجلبة للرزق الواسع والمال الطائل، حتى ذهب بعضهم إلى الاعتقاد بالإنفاق من الغيب. وفضل هؤلاء المرقّعات والثياب الوسخة على الثياب الجديدة والنظيفة بغية قهر النفس وإذلالها للوصول إلى مرتبة الفناء، عندها يستغنون عمّا في أيدي الخلائق ومتاع الدنيا.

ولقد تغلغلت هذه النظرة إلى الحياة في بيئات متعددة من المجتمع في العصر العثماني المتأخر وتركت أثرها على أهل الثقافة الصوفية، بعد هذا العصر، فذكر أن أحد شيوخ الأزهر كان يشرح لطلاّبه درساً في الجغرافيا الاقتصادية في مطلع الأربعينات من هذا القرن فقال لهم: إن من نعم الله على المصريين أن سخر لهم الأجانب يقومون عنهم بالأعمال الاقتصادية والمالية حتى يتفرّغوا هم (المصريون) لعبادة الله![1].

وهناك من حمّل الدولة العثمانية مسؤولية هذا الاتجاه نحو الخنوع والبطالة فذكر محمد كرد علي، أن الدولة العثمانية بعطفها «على الدجّالين من مشايخ الطرق الصوفية، زاد المسلمون زهداً في العمل والخنوع لأصحاب السلطان، فعلّموهم أن ما هم فيه، هو السعادة في الدارين، وأن علم أوروبا كفر وهراء وسخرية»[2].

(1) راجع توفيق الطويل، مرجع سابق، ج1، ص 215.

(2) راجع محمد كرد علي، الإسلام والحضارة العربية، ج2، ص 527.

ويقابل هذا الاتجاه دعوة عند البعض الآخر للعمل والسعي في سبيله، والحض على الكسب الحلال ومحاربة التسوّل. ومنهم من كان يرفض أن يأكل طعامه إلا من عرق جبينه. ولقد سبقت الإشارة إلى أصحاب الطريقة الشاذلية والتيجانية والسنوسية، وموقفهم من الحياة العملية. فكانوا مزارعين وتجاراً وصناعاً، يسعون وراء أعمالهم بغية كسب «لقمة الحلال» في عيشهم.

فقد لعب بعض الصوفية دوراً مهماً في المجال الاقتصادي من خلال «طوائف الحرف» التي عرفتها المدن الإسلامية[1].

لقد كانت الصفة المميزة للمدن الإسلامية حتى القرن التاسع عشر (بغداد، دمشق، إستانبول بيروت، القاهرة...) تنظيم المقيمين فيها وفقاً للحِرف التي يمتهنونها، وذلك بما يسمّى «الأصناف» أو «الحرف» وكانت هذه الأصناف أو الحرفي مهنية أساساً أي أنها تضم أصحاب الحرفة الواحدة، وتؤدي وظائف اجتماعية واقتصادية في آن واحد[2]. وكانت المهن التي يشملها هذا النمط من التنظيم الحرف تضم، لا الصناعيين والتجّار فقط، بل ومختلف أنواع الحرف الأخرى (الرمّال، العرّاف، الراقي...) ومع أن هذه الأصناف والحرف كانت مستقلّة من الناحية الرسمية، إلا أنها كانت خاضعة لرقابة حكومية شديدة، كان

(1) كانت طوائف الحرف موجودة في العالم الإسلامي قبل تأسيس الإمبراطورية العثمانية بوقت طويل ولكنها تطوّرت في أساسها في الإمبراطورية العثمانية من جماعة «الفتوّة» كما يمثلها أهل الأناضول. راجع جب وبوون، المرجع السابق، ج2، ص123. ويذكر لويس ماسينيون مستنداً إلى ما يجري في الحفلات التي يقيمها أصحاب الحرف والطوائف من «أخذ العهد» و«شد الحزام» و«التمليحة» إلى «القسم» Serment كلها تعود إلى أصول قرمطيّة لأن القرامطة هم أول من استعمل القسم النقابي. ويتابع ماسينيون فيقول إن القرامطة هم الذين أنشأوا نقابات الحرف واستخدموها لينشروا حركتهم في مختلف البلدان لأن التجّار لا يلفتون الانتباه والشرطة لا تراقبهم باعتبار أنهم يسعون وراء حاجاتهم التجارية. راجع: Louis Massignon opera minora. 3 Volumes Dar El Maaref. Beyrouth 1963. Vol. 1. p.379 - 380.

(2) راجع وجيه كوثراني الذي يتحدث عن المهمات الوسيطة لهذه الطوائف، السلطة والمجتمع والعمل السياسي من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 1988، ص 48 ـ 49.

يمارسها حتى القرن الثامن عشر الرؤساء (المشايخ)[1] الذين كانوا يقومون بحفظ النظام داخل الحرفي، ورعاية مصالحها، والفصل في الخلافات أو الخصومات بين أفرادها[2]. وإلى جانب المشايخ «الرؤساء» وجد النقيب على مستوى الطائفة الرئيسة في المدينة وعلى مستوى طائفة الحيّ أو «الصايح» التي هي جزء من الطائفة الرئيسية التي تنتظم المدينة ككل. وكان شيخ الطائفة يكلّف النقيب بالسهر على حسن انتظام قواعد الطائفة إذا ما شخصوا إلى المحكمة بعد الشيخ مباشرة. وعلى غرار «شيخ المشايخ» وجد للنقباء نقيب أعلى عرف «بنقيب النقباء»[3].

ونظراً لما كان للشيخ (المرشد الصوفي) من النفوذ الروحي والسلطة الشخصية في هذه الفترة على مريديه وتلاميذه بشكل لا يعرف الحدود كما سبقت الإشارة. فقد ذكر أنه بالإضافة إلى هؤلاء التلاميذ أحاط بالشيوخ النافذين أتباعهم الشخصيون من أصحاب الحرف بعد أن ضمنوا لهم الحماية. وكثيراً ما تحدثت المراجع عن العلاقة بين طرق الصوفيين والاتحادات التجارية والحرفية. وذكرت ايرينا سميليا نسكايا أن هذا التقارب قد ظهر في الولايات السورية «لأنّ كثيراً من الحرفيين كانوا صوفيين، كما أن الشيوخ الصوفيين كما تدلّ عليهم ألقابهم كانوا أحياناً متحدّرين بين الحرفيين، يضاف إلى ذلك أن مدينة دمشق عرفت علاقات منظمة بين المشاغل والطرق الصوفية، وهو ما يدل على منصب «نقيب النقباء على الحرف والطرق والصنائع» وبفضل تلك العلاقات كان قادة الفرق الصوفية يتمتعون بنفوذ كبير بين فئات التجّار والحرفيين[4]. وذكرت أيضاً أن الشيخ إبراهيم الجباوي رئيس الطائفة

---

(1) كان لكل فرقة راع «ولي» أو «بير» وأحياناً راعيان وهؤلاء كانوا شخصيات ذات طابع ديني أكبرهم في العادة بطريرك عبراني، وأقلهم شأناً أحد الصحابة، وكان يعتقد بأن أولئك الذين من النوع الأول هم مخترعو الحرفة أو التجارة التي تباشرها الطائفة المعنيّة. راجع جب وبوون، المرجع السابق، ج2، ص 123.

(2) راجع طارق الحمداني، بحث في المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية، العدد الأول والثاني، جانفيي ويناير، سنة 1990، ص129.

(3) راجع عبد الكريم رافق، بحوث في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لبلاد الشام، ص168.

(4) راجع إيرينا سميليا نسكايا، البنى الاقتصادية والاجتماعية في المشرق العربي على مشارف العصر الحديث، تر: يوسف عطاالله، دار الفارابي، بيروت 1989، ص269.

السعدية ومتولّي الجامع الأموي ومدير أوقافه، قد تمتع بنفوذ قوي بين الحرفيين، وجمع ثروة طائلة، إذ إن البضائع كان تخزن في زاويته الصوفية[1].

ومما يظهر الرابطة التي كانت تجمع بين الطرق الصوفية والحرفيين ما ذكره أحمد البديري الحلّاق[2] من أن الشيخ عبد الرحمن بن الشيخ محمد الحلّاق القادري صاحب الحلقة في الجامع الأموي والمتوفى في 20 أيار 1743م كان نقيب النقباء في دمشق على الحرف والصنائع والطرق[3]. ويدلُّ جَمْع نقيب النقباء بين يديه السلطة على نقباء الحرف والصنائع والطرق على أهميته وعلى ارتباطه بالطرق الصوفية.

وكان الشيخ الأعلى للحرف أو «شيخ الشيوخ» كما ذكر القدسي في القرن التاسع عشر تقليدياً نقيب الأشراف، ومن آل العجلاني[4]، وكثيراً ما كانت تربط بين الأشراف (السيّاد) وبين الطرق الصوفية علاقات وديّة. وذكر أندريه ريموند أن النقابات الحرفية والطرق الصوفية في مدينة القاهرة كان بعضُها يكمّل البعضَ الآخر داخل المجتمع المصري في القرن الثامن عشر، وأن كثيراً من أتباع الطرق الصوفية كانوا تجّاراً وحرفيين، وأن الاتحادات الحرفية كانت تقوّي علاقاتها الداخلية على أساس القاعدة الدينية، كما أن هناك كثيراً من النقاط التي تلتقي فيها النقابات الحرفية مع الطرق خصوصاً في حفلة الشدّ التي يحتفل فيها بدخول عضو جديد إلى الحرفة، وفي الموالد التي تقام للأولياء[5]. وأشار ريموند إلى أن العلاقات التي

---

(1) المرجع نفسه، ص269.

(2) راجع أحمد البديري الحلّاق، حوادث دمشق اليومية، 1741م ـ 1762م، تحقيق أحمد عزت عبد الكريم، القاهرة 1959، ص39.

(3) راجع إيرينا نسكايا، المرجع السابق، ص269.

(4) راجع André Raymond Artisans et commerçants au Cairo au XVIII Siécle. 2 tomes. Damas institut français de Damas 1973. T.2. p.437 - 438.

(5) يذكر أندريه ريموند أن أحد أتباع الطريقة الشعراوية في منطقة بين القصرين كان يعمل حلّاقاً ترك عام 1718م (2903 بارات) والخواجة عثمان بن حسن من الطريقة نفسها وكان يعمل تاجر قهوة ترك عام 1740م (700، 986، 7 بارة) والأسطا أحمد العقاد من الطريقة الرفاعية ترك عم 1774م (95597 بارة) راجع: Ibid. p.439.

تربط أتباع الطرق الصوفية والاتحادات الحرفية هي علاقات على مستوى الأفراد وليس على مستوى الطريقة فأتباع الطريقة الواحدة يمارسون حرفاً متعددة، منهم الحريري والحلاّق وصانع الأحذية وتاجر القهوة والقبّاني والدلاّل وتاجر القماش والقصّاب وغير ذلك. وبالمناسبة ذكر أن أشخاصاً من طرق مختلفة يمكن أن يمارسوا المهنة نفسها لذلك كان من الطبيعي أن تختلف ثروات أتباع الطريقة الواحدة من شخص إلى آخر تبعاً للمهنة التي يمارسها[1].

وأكد ريموند أن العامل الجغرافي (الحارات أو الأحياء) هو الذي يربط بين بعض الطرق الصوفية وبين الاتحادات الحرفية، فالعلاقة بين البيُّومية وبين القصّابين تعود إلى حارة الحسينية حيث تتركز الطريقة والمهنة. ويعود الاختلاف في المهن التي يمارسها أتباع الطريقة الشعراوية إلى منطقة باب الشعرية حيث ضريح المؤسس وحيث تتركز مهن تجارة الحرير وصناعته، والحلاقة، تجارة القهوة والصوف[2]. لذلك كان لكل حارة أو حيّ نقابته الحرفية والتجارية وطريقته الصوفية وفي بعض الحارات أو الأحياء تمكّن بعض الأشخاص من الجمع بين منصب شيخ الحارة وشيخ الطائفة[3].

وفي العاصمة إستانبول ارتبط أرباب الحرف بالفرق الإنكشارية وذلك بعد السماح لأفراد هذه الفرق في القرن الثامن عشر بالزواج وامتلاك الأراضي وممارسة المهن. فكان معظم أرباب الحرف في العاصمة ينتسبون إلى هذه الفرق. وإذا كان أرباب الحرف هؤلاء يشكلّون الجزء الأكبر من الفرق الإنكشارية فمن المؤكد أن هذا الارتباط قد حمل معه اتباعاً لتعاليم البكتاشية، فالطقوس الدينية التي كانت تمارسها هذه الطوائف، وخصوصاً في ما يتعلق بقبول الأعضاء الجدد كانت تعطي

---

(1) راجع: André Raymond. op. cit. p.439 - 440.

(2) من هؤلاء نذكر محمد بن حسين البرادعي شيخ حارة الدرعاسة وشيخ طائفة البرادعية، والحاج موسى بن جاد الله شيخ حارة الحبالة وشيخ نقابة النجارين. راجع Ibid. p.242 - 243.

(3) راجع جب وبوون، المرجع السابق، ج2، ص127.

مركزاً مرموقاً للأئمّة الشيعة الثلاثة الأول، وكان الولي «أخي أورن» الذي كان يرتبط به الدبّاغون والسروجية وطائفتهم أقوى الطوائف جميعاً، بؤرة للأفكار الدينية التي تتبعها الطريقة نفسها، كما هو الحال بالنسبة إلى المنتمين إلى حاجي بكتاش[1].

وكان الاتصال بين الطوائف الحرفية والدراويش اتصالاً وثيقاً ما دامت هذه الطوائف خاصة بالمسلمين. وكانت معظم الفرق الدينية تستقي معظم أعضائها من أرباب الحرف. وكثير من الفرق الدينية كالملامية التي كان لها مركز مهمّ في إستانبول، أعادت توجيه ولاء أعضائها إلى أرباب الحرف[2].

وقد كان لهذه الطوائف باعتبارها تنظيمات اجتماعية شعبية، احتفالات ومناسبات خاصة يتجمّع فيها أرباب الحرف، سواء عند الاحتفال بدخول أعضاء جدد إلى الصنف أو عند زيارة مراقد الأولياء أو الرعاة الروحيين للصنف يبرز فيها النشاط الصوفي أو التقليد للأعمال الصوفية[3].

وذكر جب وبوون «أن الصناعة بقيت، في القرن التاسع عشر، من أكثر النظم الاجتماعية في الشرق الإسلامي محافظة على تنظيمها وطرائقها التقليدية»[4].

وذكر الدكتور وجيه كوثراني: «أن حرف دمشق مثلاً بقيت موجودة تقاوم في أوائل القرن العشرين رغم غزو السلطة الأوروبية. وذلك عبر الحاجة والذوق المحلّيين اللذين يفرضان تلبيتهما محلياً وبصورة خاصة عبر طوائفها التنظيمية Corporations التي تكوّنت في الإطارات الاجتماعية للمدينة الإسلامية منذ زمن بعيد» وأضاف يقول: «بيد أن مقاومة التنظيم الحرفي الطوائفي للتصنيع الأوروبي لا

(1) راجع جب وبوون المرجع السابق، ج2، ص127.
(2) المرجع نفسه، ص127.
(3) راجع طارق الحمداني، بعض جوانب الحياة الاجتماعية في مدينة بغداد، المجلة العربية للدراسات التاريخية العثمانية، العدد الأول والثاني، جانفيي وينابر 1990، ص129. أيضاً جب وبوون، المرجع السابق، ج2، ص124.
(4) راجع جب وبوون المرجع السابق، ج2، ص120.

يمكن النظر إليها وكأنها تعبّر عن موقف ديني متحجّر أو عقلية رافضة للتحديث والعلم، كما كان يذهب إلى ذلك عدد من المفكرين الكولونياليين في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين»[1].

يضاف إلى ذلك أن الطرق الصوفية قد ساهمت في دعم اقتصاد الدولة العثمانية التي حرصت دائماً على احترام العادات والتقاليد الإسلامية ما شجّع على انتشار العمليات التجارية في المجتمع الإسلامي، فبغداد ساهمت مالياً وتجارياً عبر الأعداد الكبيرة من الحجّاج الفرس، (أحياء أو أمواتاً)، الذين يأتون لزيارة مزارات الشيعة في النجف وكربلاء والكاظمية، وبأعداد أقل، ولكن بصورة مستمرة من الحجّاج السنيين خصوصاً من الهند، ممن كانوا يزورون قبري أبي حنيفة وعبد القادر الجيلاني[2].

وفي مصر كانت الموالد التي تُقام على مدار السنة، مواسم للتجارة الداخلية تثير حسد الأوروبيين لما ينفق فيها من أموال، ويتمنون أن يكون عندهم قِدّيس كأحمد البدوي[3].

(1) نقلاً عن وجيه كوثراني، بلاد الشام: السكّان الاقتصاد والسياسة الفرنسية في مطلع القرن العشرين، معهد الإنماء العربي، بيروت 1980، ص152 ـ 153.

(2) راجع جب وبوون المرجع السابق، ج2، ص150.

(3) راجع زكي مبارك، المرجع السابق، ج1، ص334 ـ 335.

خاتمة واستنتاجات

هذه الدراسة في التصوّف وطرقه محاولة لدراسة سوسيولوجية Sociologique لفئة من المجتمع اتخذت من التصوّف نهجاً حياتياً، لفئة لم تُعطَ النصيب الوافر في الدراسات التاريخية. فإذا كان تاريخ الشعوب في ما مضى قد اقتصر على تاريخ الملوك والحكّام، فإن من يتعرّض لتفسير حياة أي شعب من الشعوب لا يستطيع أن يفهمها على وجهها الصحيح دون أن يتناول بالبحث والدراسة كل ما مرّ على أبناء هذا الشعب من حركات دينية وسياسية وحضارية... فلطالما كان للأفكار الدينية التي تفشت بين الشعوب سلطانها القوي على نفوس أبنائها وأثرها الكبير في توجيه حياتهم.

وإذا كان التصوّف لا يستطيع ان يقدّم كل الحلول لظواهر الحياة المعقدة التي تواجه هذه الشعوب. فإنه استطاع على الأقل أن يقدّم بعض الحلول لما واجه هذه الشعوب من تيارات ولما شغل عواطفها من مشاكل، ولما ارتسم في عقولها من تساؤلات، بغض النظر عن مضمون هده الحلول.

ومن خلال دراسة حياة هذه الفئة من المجتمع التي اتخذت من التصوّف طريقاً لها، والتي شاع إطلاق صفة «الدراويش» على افرادها خلال العصر العثماني المتأخر لا بدّ من التوقف عند بعض الاستنتاجات.

1 ـ إن طبيعة التصوّف في هذه الفترة قد تغيّرت تغيراً جذرياً عما كانت عليه في عصوره الاولى، فبعد ان كان التصوّف حالة فردية وجدانية تأملية أصبح حالة جماعية ينادي به العوامّ والأميّون في المدن والقرى. وبعد أن كان

الصوفي ينقطع في خلوته للعبادة والتهجُّد ولا ينظر إلى ما في أيدي الخلائق بل يتطلع نحو الخالق، ويعمل عن طريق المجاهدات والرياضات على تصفية نفسه وتجريدها من علائق الجسد، غدا في هذه الفترة إنساناً شديد الحرص على الاجتماع بمريديه، والاتصال بسائر الناس، فقراء واغنياء رعايا وحكاماً يتفاعل مع البيئة التي يعيش فيها يتأثر بها ويؤثر فيها أحياناً.

2 ـ أصبح التصوّف في هذه الفترة عملياً وابتعد عن الناحية النظرية التي عرفها في عصور ازدهاره، فاختفى التصوّف الفلسفي حيث النظريات والتفسيرات والتأويلات واقتصر على طقوس وممارسات ومجاهدات نفسية وأوراد هي، كما يزعمون، عبارة عن تسابيح تحمي حافظها من نائبات الدهر وتفرّج كربته وتشحذ عزيمته وتلطّف من جو الحياة السقيمة التي تحيط به.

3 ـ إن التصوّف السني الذي عرفه العالم الإسلامي، والذي أنكر على التصوّف الفلسفي عقائده، وأخْذَه من الفلسفة اليونانية والهندية والمسيحية واليهودية، والذي كان يمثل ثورة اجتماعية على الترف العقلي متمثلاً من وجهة نظر الصوفية في الفلاسفة ورجال الكلام من جهة، وعلى الترف الاجتماعي والاقتصادي من جهة أخرى متمثلاً في الطبقة العليا من اغنياء الدولة وكبار التجار. فالملاحظ أن التصوّف الذي عرفته هذه الفترة لم يكن أكثر من وسيلة للكسب من اهون الطرق، يعزز هذا الاعتقاد ما بثه شيوخ التصوّف في كتاباتهم من شكاوى حول كثرة الأدعياء في هذه الفترة حيث كانوا يتنافسون في مجالات الكسب، وسرعان ما يلبس أحدهم الجبّة ويرخي العَذَبة ويأخذ بتلقين الذكر وإلباس الخرقة ويجلس للمشيخة في بلده دون أن يبايعه أحد من الأولياء. ولقد أدّى هذا الادّعاء في التصوّف إلى أن قام بعض هؤلاء بالاعتداء على حقوق البعض الآخر، وتنافسوا في جمع الأتباع والمريدين وأنكروا، بعضُهم على بعضٍ أموراً، مما أدّى إلى إثارة الحفيظة وقيام الضغينة في نفوسهم فكثرت حملات أهل الطريق بعضهم على بعض (الصيّادي ـ المدني).

4 ـ بعد أن كان أهل التصوّف فيما مضى يؤثرون العزلة والهدوء ويستسيغون الانفرادية ويعزفون عن المشاركة في الحياة السياسية، أصبح متصوّفو هذه الفترة يميلون إلى الحياة في رحاب الزوايا طاعمين كاسين هم وأزواجهم على نفقة الشيوخ الذين يستعبدونهم استعباداً تاماً لتنفيذ آرائهم وتحقيق رغباتهم، حتى غدت بعض الطرق الصوفية مؤسسات اجتماعية ومراكز ثقافية، وحركات سياسية يحسب لها الف حساب.

5 ـ تغلغلت الطرق الصوفية بين مختلف الطبقات، وانتشرت زواياها في معظم أراضي الدولة العثمانية، ولم تستطع حملات علماء الدين ضد شيوخ التصوّف، ورميهم بالشعوذة والخروج على تعاليم الشرع، منع العامّة من السّعي وراء شيوخ التصوّف والتمسّح بأذيال أثوابهم سعياً للحصول على بركتهم. ذلك أن العامّة كانت تنظر بعين الحقد والكراهية إلى السلطة ووسطائها من علماء الدين أصحاب الوظائف وأرباب النعم. وهناك عامل آخر ساهم في اندفاع العامّة نحو الطرق الصوفية، ذلك أن بعض سلاطين الدولة العثمانية قد أعفى اتباع بعض الطرق الصوفية من الخدمة العسكرية وأعفى ممتلكاتها من الضرائب، كما أن عامل الظلم وسياسة المصادرة ووضع اليد على الممتلكات، ومشاركة الجنود لأصحاب الحِرف في حِرَفهم والتجار في تجارتهم وغيرها من الأعمال التي عرفها العصر العثماني المتأخر، وحالة الفقر والعوز التي عاشها المجتمع، دفعت بالبعض إلى البحث عن وسيلة لتغيير نمط عيشه، فوجد في الطرق الصوفية الملاذ والمأوى ينشد في رحابها الحياة الهادئة بعيداً عن الجَوْر والجوع. فالحياة في الزاوية كانت مثار حسد البعض قياساً على حياة الفلاح والصانع والتاجر.

6 ـ إنتشرت الطرق الصوفية انتشاراً واسعاً في الدولة العثمانية، وأصبح لكل حرفة بل ولكل مجموعة من الناس حلقة صوفية أو حلقات ذات صلة

بإحدى الطرق الصوفية الكبرى، وكان لكل منها تكاياه القائمة في المدن والقرى، تستهوي إليها أفئدة الآلاف من الأتباع والمريدين، ويمتد نفوذ شيوخها ليرتفع فوق قواعد الدين ومقتضيات العرف والتقاليد، فكانت أقلية منهم أمثلة صارخة في الفساد تتنكّر لتعاليم الإسلام بشرب الخمر وتعاطي الحشيش والأفيون، ويأتي بالفاحشة، ما ساعد على التحلّل الاخلاقي في المجتمع، وكان عاملاً من العوامل التي أدّت إلى انتشار الفساد في الدولة العثمانية حيث سادت روح اللاّمبالاة واللاّمسؤولية.

7 ـ إستغلّ أدعياء التصوّف في هذه الفترة الجهلَ المطبقَ الذي يحيط بهم، وسخّروا الأتباع لتنفيذ آرائهم وأهوائهم، عن طريق البدع والمعتقدات الباطلة والإشاعات الكاذبة، متسترين وراء الدروشة حيناً والكرامات احياناً، ولا أحد ينكر عليهم ذلك في عصر اعتاد الناس فيه أن يسمعوا كل يوم عن ولي أو شيخ أنه طار بلا جناحين أو طاف العالم بلحظتين أو شفى المريض في رفّة عين، فغدت مراكز هذه الطرق مرتاداً للغوغاء والجهلة والمشعوذين.

8 ـ ومع كثرة الطرق الصوفية التي عرفتها هذه الفترة، فإنها في معظمها كانت متشابهة من حيث الأساليب الخاصة بالذكر والعبادة، ونظرة المريد إلى شيخه، والإيمان بقدرته على إتيان الخوارق والمعجزات. وإذا ما استثنينا الطريقة السنوسية فإنه لم يكن لهذه الطرق فلسفة خاصة ومواقف حول الحياة السياسة والاقتصادية والاجتماعية في مجتمعاتها، وإنّ ما كانت تقوم به في هذه المجالات كانت تمليه الظروف والأحوال التي تعيش في ظلّها هذه الطرق.

9 ـ يلاحظ ان بعض علماء الدين وحكام البلاد والكثير من العامّة كانوا يتقربون من هذه الطرق، يخطُبون ودّها ويشترون سكوتها على ما يقومون به من أعمال، وفي هذا الإطار قرّب السلطان عبد الحميد الثاني إليه مجموعة من

شيوخ التصوّف وجعلهم كمستشارين له في تنفيذ سياسة الجامعة الإسلامية. وسخّر بعضهم لمدحه وتعديد حسناته، والإشادة بنظامه.

10 ـ قدّمت بعض الطرق الصوفية خدمات عديدة للدولة العثمانية، تمثلت بأسلوب المقاومة السرية التي مثلها أتباع الطرق، ومرابطو الزوايا في شمال إفريقيا، في مقاومة الاحتلال الفرنسي. وعملت على تنسيق الجهود بين الجماعات الدينية وتعبئة الأهالي ضد المستعمرين. ودعت إلى مقاطعتهم وعدم التعاون معهم. وكانت هذه المقارنة تديرها لجنة مركزية في العاصمة استانبول مكوّنة من مجموعة من العلماء وشيوخ التصوّف.

11 ـ قام بعض الطرق الصوفية بأدوار إيجابية سلمية وعسكرية، تمثلت في حفظ الإسلام عن طريق الحفاظ على مقوّماته الأساسية في القرآن واللغة أمام محاولات الاستعمار الفرنسي في شمال إفريقيا الهادفة إلى إضعافها وصرف النظر عنها. وقام بعض هذه الطرق بدور فعّال في نشر الإسلام في أواسط القارّة الإفريقية ووقف سداً منيعاً أمام المبشرين والجمعيات التبشيرية في تلك المناطق، وكان لبعضها مواقف فعّالة ضد سياسة الدمج التي حاولت فرنسا تطبيقها في الجزائر وسياسة التجنيس في تونس. كانت هذه الطرق قادرة على حمل السلاح واستخدامه إذا دعت الحاجة، ويكفي أن تعلن الدعوة إلى الجهاد المقدّس حتى تلجأ هذه الجماعات إلى القتال وتحويل الهدوء إلى اضطراب وإضرام النار، فكان السلطان عبد الحميد عبر علاقاته الودّية مع هذه الجماعات يستطيع أن يحرّكها عند الضرورة ويستخدمها كورقة ضغط في مفاوضاته مع الدول الأوروبية.

12 ـ تمكنت السلطات الفرنسية من استدراج بعض أتباع الطرق الصوفية وأغدقت عليهم الأموال وأغرتهم بالمراكز العالية مقابل دعمهم للوجود الفرنسي في شمال إفريقيا ونشر الدعاية لها في العالم الإسلامي والوقوف ضد مشروع الجامعة الإسلامية. ولجأت فرنسا إلى أسلوب الدعاية ضد الطرق التي لم تستطع ان تحولّها من موقعها المؤيد للخلافة العثمانية فاتهمتها بالتعصّب

والتطرّف وزعمت أنها تعتمد على الخرافة والشعوذة والجهل وتلجأ إلى الأساطير في نشر أفكارها وأهدافها كما عملت على الإيقاع بين رجال الدين الرسميين وشيوخ التصوّف ووقفت بحزم ضد أي نشاط نقوم به هذه الطرق في تأييد الدولة العثمانية.

13 ـ ساهمت هذه الطرق بالتقليل من ردّات الفعل ضد ما كانت تقوم به الدولة العثمانية من ظلم وتعسّف وذلك عبر دعوة بعض الطرق إلى الرضى بظلم الظالمين وبغي المعتدين. فإنّ احتمال الظلم هو رضىً بقضاء الله وعقابه للمظلوم على سوء ما قدّمت يداه. فلماذا يثور الظالم في وجه المظلوم؟ والإنسان لا يملك من دنياه كثيراً ولا قليلاً، فالظالم لا يقدم على الظلم إلا وهو في غفلة عن ربّه ومثل هذا أحوج إلى عطف المظلوم والرثاء إلى حاله منه إلى السخط عليه والانتقام منه.

14 ـ أما من الناحية الفكرية فإن بعض هذه الطرق قد ساهم في الوصول إلى حالة الضعف التي انتابت الفكر، وطغت على العلم في العصر العثماني المتأخر. وذلك عبر دعوة بعض هذه الطرق إلى احتقار العلوم الشائعة والدعوة إلى العلم اللدنّي وحده فقد تساوت في نظرهم شتى العلوم المعروفة من دينية ولسانية وعقلية وغربية واعتبروا الاشتغال بها انصرافاً عن أقدس واجب يقف عليه الإنسان حياتَه، وهو العبادة والذكر والتهجّد.

15 ـ إن الطرق الصوفية ومع الجهود التي بذلها بعض شيوخها في محاولة لتعبئة الجماهير خلف السلطان ـ خليفة الملسمين ـ واستقطابها تأييده في ما يقوم به من أعمال تخدم الدولة العثمانية وتبعد الخطر عن المسلمين، عن طريق الإقناع حيناً وعن طريق الإغراءات والأموال حيناً آخر، لم تستطع ان تقف أمام التيار المعارض، ولم تنقذ الدولة العثمانية من المصير الذي آلت إليه، ولم تحرز إلا نجاحات محدودة في بعض الأماكن، فالضعف الذي انتاب الدولة العثمانية في سائر النواحي كان أقوى من نشاط هده الطرق.

16 ـ إن ما زرعته هذه الطرق من خرافات وشعوذات، وما نسبته إلى شيوخها من كرامات ومعجزات، لم تنطلِ إلا على فئة قليلة استبدّ بها سلطان الوهم، فلم تستطع صموداً أمام تيار العلم، وما قامت به بعض الطرق من ممارسات لم يصل إلى درجة التعميم ليصبح تقليداً عاماً تسير عليه سائر فئات المجتمع.

17 ـ إن ما قدّمه بعض السلاطين من عطف وتأييد لهذه الطرق لم يكن كما يبدو عن قناعة واعتقاد. وما تقريب بعض هذه الطرق واستبعاد الأخرى إلا لضربها بعضها ببعض وتسخير أفرادها لخدمة أغراض الدولة وسياستها.

وأخيراً؛ إن الشعوب في تطورّها إلى النضج والكمال، وانحدارها إلى الركود والاضمحلال لاتخضع لعامل واحد، وإنما تسير مسوقة بعدة تيارات وحركات لكل منها نصيبه في هذا التوجيه.

والطرق الصوفية في تأثيرها على المجتمع من خلال فترة هذه الدراسة، أصابت النجاح في أماكن ومواضيع مختلفة وأصيبت بالإخفاق في أماكن ومواضيع أخرى.

الملاحق

الملحق[*] رقم (1)

وصيّة عثمان وهو على فراش الموت لابنه أورخان الذي يحاصر مدينة بورصة. وقد سجلها المؤرخ العثماني عاشق جلبي وقدمها الدكتور محمد حرب مترجمة إلى اللغة العربية. ويقول عثمان في وصيته:

«يا بنيّ! إياك أن تشتغل بشيء لم يأمر به الله رب العالمين. وإذا واجهتك في الحكم معضلة فاتخذ من مشورة علماء الدين موئلاً.

يا بنيّ! أحِطْ من أطاعك بالاعتزاز. وأنعم على الجنود، ولا يغرّنك الشيطان بجندك وبمالك، وإياك أن تبتعد عن أهل الشريعة.

يا بنيّ! إنك تعلم أن غايتنا هي إرضاء الله رب العالمين، وأن بالجهاد يعم نور ديننا كل الآفاق، فتحدثُ مَرْضاة لله جلّ جلاله.

يا بنيّ! لسنا من هؤلاء الذين يقيمون الحروب لشهوة حكم او سيطرة أفراد. فنحن بالإسلام نحيا وللإسلام نموت، وهذا يا ولدي ما أنت أهل له».

(*) نقلاً عن كتاب «العثمانيون في التاريخ والحضارة» للدكتور محمد حرب، صفحة 16.

الملحق[*] رقم (2)

نماذج من فتاوى شيخ الإسلام/

صورة الفتوى حول استقلال اليونان

من المعلوم أن الدولة العثمانية كانت اضطرّت إلى التوقيع على معاهدة أدرنة بعد حربها مع روسيا سنة 1839 واعترفت في المعاهدة المذكورة باستقلال اليونان، ولكن الحكومة رأت أن تحصل على فتوى بجواز ذلك. وهذه هي ترجمة الفتوى الصادرة في هذه القضية نقلاً عن تاريخ لطفي وهو آخر التواريخ العثمانية الرسمية. الجزء الثاني الصفحة 14.

«إن مليكنا الذي هو سيد السلاطين وإمام المسلمين إذا رأى لزوماً لعقد الموادعة والمصالحة مع أحد ملوك بلاد الحرب، لأن محاربته تؤدي إلى إضرار عامّة المسلمين، ولكن إذا لم يكن من الممكن عقد الصلح مع الملك المذكور دون تخلية بعض البلاد التي يسكنها قوم مخصوص من أهل السنة، هل يكون من اللازم على مليكنا المشار إليه أن يترك البلاد المذكورة إلى مستوطنيها، بعد أن يخلِّص أهاليها المسلمين مع عيالهم، وأثمان أملاكهم وأن يصون بذلك جميع البلاد الإسلامية وعامّة المسلمين من الشر والضرر».

الجواب: الله أعلم، يكون

صورة الفتوى حول مهادنة محمد علي والي مصر

عندما تعدّى محمد علي باشا، والي مصر على الولايات السورية أعلن السلطان

(*) نقلاً عن ساطع الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية، الصفحات 52 ـ 53.

وجوب محاربته بناء على فتوى، ولكن عندما اضطرّ إلى مهادنة إبراهيم باشا بمعاهدة كوتاهية، رأى من الضروري أن يحصل على فتوى بجواز العدول عن تأديبه. في ما يلي ترجمة حرفية، للفتوى التي صدرت حول هذه القضية نقلاً عن تاريخ لطفي، الجزء الرابع، الصفحة 48.

إذا كانت طائفة من المسلمين جمعت العساكر وهجمت على طائفة أخرى أيضاً من المسلمين، ولكنها بعذ ذلك ـ عرضت الطاعة إلى إمام المسلمين وخليفة الأرضين، خلّد الله ملكه إلى يوم الدين، ورجعت عن تعدياتها هل يكون من المشروع ان تقبل طاعتها وترك قتالها؟».

الجواب: إن قبول طاعتهم وترك قتالهم، مشروع.

نقلاً عن ساطع الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية، الصفة 54.

صورة الفتوى التي أصدرها شيخ الإسلام والتي تطلق على عبد الحميد لقب الغازي

«عاصم حضرة مولانا، السلطان عبد الحميد، ظل الرب المجيد، خليفة وجه الأرض، خلّد الله خلافته إلى يوم العرض، على الحرب، وجهّز بخلوص البال عساكر الإسلام، نصرهم الملك العلاّم، وأرسلهم على عدوّ الوطن والدين يحاربونه ويقاتلونه بنية خالصة، وفي سبيل إعلاه كلمة الله وتحقق شرعاً أنه غازٍ بناء على ما جاء في الحديث الشريف «من جهّز غازياً في سبيل الله فقد غزا «فهل يكون مستحسناً ومشروعاً والحالة هذه أن يوصف إسمه الكريم السلطاني بعنوان الغازي في الأوامر وعلى المحافل والمنابر؟»

أنعموا بالجواب

الجواب: نعم والله أعلم

كتبه الفقير حسن خير الله
عفي عنه

كتب في اليوم الثامن من شهر جمادى الأولى لسنة 1294هـ

نقلاً عن كتاب عصر السلطان عبد الحميد وأثره على الأقطار العربية، الجزء الأول، الصفحة 297.

صورة فتوى خلع السلطان عبد العزيز

«إذا كان أمير المؤمنين زيد مختلّ الشعور، وقليل الاختبار بالشؤون السياسية، ينفق الأموال الأميرية في سبيل شؤونه الذاتية، بصورة ليس في مقدور الشعب والبلاد احتمالها، ويشوّش الأمور الدينية والزمنية مخرّباً البلاد والعباد، فهل يصح خلعه إذا كان بقاؤه مضراً بالملك والشعب؟».

ـ الجواب: يصح.

كتبه الفقير حسن خير الله
عفي عنه

نقلاً عن كتاب عصر السلطان عبد الحميد وأثره على البلاد العربية الجزء الأول، الصفحة 24

صورة فتوى خلع السلطان مراد

«إذا جن إمام المسلمين جنوناً مطبقاً ففات المقصود من الإمامة، فهل يصح خلع الإمامة من عهدته؟»

الجواب: يصح والله أعلم

كتبه الفقير حسن خير الله
عفي عنه

نقلاً عن كتاب عصر السلطان عبد الحميد وأثره على البلاد العربية، الجزء الأول، الصفحة 60.

صورة الفتوى التي أصدرها شيخ الإسلام بوجوب مقاتلة أعداء الدولة، في أثناء الحرب الروسية العثمانية 1877.

«إذا عقد حضرة مولانا أمير المؤمنين، خلّد الله خلافته إلى يوم الدين، موادعةً

لمصلحة مع أحد ملوك دار الحرب وبعد مرور مدة على ذلك استفز ملك هذه الدار سوء القصد. فاقترح على المسلمين اقتراحات شاقة. قبولها وتحمّلها موجبان. والعياذ بالله توهين الشوكة الإسلامية، وإذلال الملّة الأحمدية وتجاوز حدود الممالك الإسلامية. وأوقع الأضرار والشر، ونقض العهد. وظهر للمسلمين قوة واقتدار على قتاله، وأن الجهاد خير لهم، فهل يفرض، والحالة هذه على حضرة مولانا سلطان المسلمين الحامي للدين المبين، أيده الله بالنصر المكين، امتثالاً للأمر الشريف «وقاتلوا في سبيل الله» أن يسوق عليه جنود الإسلام الموعودة بالنصر، ويجاهد بنيّة خالصة، ويقاتله في سبيل إعزاز دين الإسلام مستغيثاً بحضرة الملك العلاّم؟ أنعموا بالجواب؟»

الجواب: نعم والله أعلم

كتبه الفقير حسن خير الله
عفي عنه

نقلاً عن كتاب عصر السلطان عبد الحميد وأثره في البلاد العربية، ص 289.

الملحق(*) رقم (3)

بعض الفقرات من رسالة السلطان محمد الفاتح إلى شريف مكة المكرمة بمناسبة فتح القسطنطينية، يبشر فيها بالفتح ويطلب الدعاء ويرسل هدايا من الغنائم.

مما جاء في الألقاب: «. . . مطلع لوازم العز والتمكين، مظهر مآثر الملك والدين، فلذة اكباد الرسول، زبدة أحفاد البتول، أمير المسلمين وولي المؤمنين، خلاصة أولاد شفيع المذنبين، وهو السيد الشريف. . .

فقد أرسلنا هذا الكتاب مبشراً لما رزق الله في هذه السنة من الفتوح التي لا عينٌ رأت ولا أذنٌ سمعت. وهي تسخير البلدة المشهورة بقسطنطينية».

«. . . فالمأمول من مقرّ عزتكم الشريفة أن يبش بقدوم هذه المسرّة العظمى والموهبة الكبرى مع سكان الحرمين الشريفين والعلماء والسادات المهتدين والزّهّاد والعبّاد والصالحين، والمشايخ والأمجاد الواصلين والأئمّة الاخيار المتقين والصغار والكبار أجمعين المتمسكين بأذيال سرادقات بيت الله الحرام التي كالعروة الوثقى لا انفصام والمشرفين بزمزم والمقام، والمعتكفين في قرب جوار رسول الله عليه التحية والسلام، داعين لدوام دولتنا في العرفات، متضرعين من الله نصرتنا أفاض الله علينا بركاتهم. . . ورفع درجاتهم. . . »

«وبعثنا مع المشار إليه هدية لكم خاصة ألفي فلوري من الذهب الخالص التام الوزن والعيار المأخوذ من تلك الغنيمة. وسبعة آلاف فلوري أخرى للفقراء، منها ألفان للسادات النقباء وألف للخدام المخصوصة للحرمين والباقي للمتمكنين المحتاجين في المكة المعظمة والمدينة المنورة زادهما الله شرفاً، فالمرجو منكم

التقسيم بينهم بمقتضى احتياجهم وفقرهم وإشعار كيفية السير لنا، وتحصيل الدعاء منهم لنا دائماً باللطف والإحسان إن شاء الله تعالى. والله يحفظكم ويبقيكم بالسعادة الأبدية والسيادة السرمدية إلى يوم الدين. . .»

نقلاً عن ساطع الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية، الصفحات 26 ـ 27.

الملحق رقم (4)

٢ — خطاب باشكاتب سراي يلدز السلطانية إلى السيد محمد المهدي السنوسي في ٢ ربيع الآخر ١٣١٣ و ٢٢ سبتمبر ١٨٩٥ (أنظر صفحة ٨٦)

الملحق رقم (5)





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين اما بعد فالواقفين

على كتابنا هذا اخواننا المسلمين كافة وفقهم الله [illegible] ان حامل هذا الكتاب السيد الحاج احمد ابن الشيخ محمود الموقع

من اهالي الشام قدم لبغداد لزيارة حضرة جدنا قطب العارفين ومرشد السالكين الشيخ عبد القادر

الجيلاني قدس سره وعنا وعنكم به وعن اجمعين ثم بعد الزيارة جاء الينا وافتخر بخدمتنا والتمس

منا تلقين كلمة التوحيد والباس الخرقة فلقناه كلمة التوحيد واعطيناه الخلافة واجزناه بتلقين كلمة

التوحيد لمن وصل اليه فتلقينه [illegible] ونفسه كنفسنا فاذا احاط علمكم بذلك

فليتحقق لديكم انه دخل بزمرة المحسوبين على الحضرة السنية ينبغي انكم تكرمونه وتعززونه وتصونونه

من التعديات امتثالا للآية الشريفة ان الله لا يضيع اجر المحسنين وقال صلى الله عليه وسلم

من اكرم غريبا في غربته او تقضى حاجته بشربة ماء او اطعمه او كساه او [illegible] في [illegible] فله [illegible] شفاعة

النبي المختار ٢٤ محرم ١٣١٩

خادم سجادة حضرة [illegible]
السيد محمود [illegible]
[illegible]



- إجازة محمود القادري للشيخ أحمد بن محمود الموقع. مخطوط في المكتبة الظاهرية رقم ٦٤٧٢ - ٢٧٦٠.

الملحق(*) رقم (6)

رسالة من السلطان عبد الحميد الثاني إلى شيخه محمود أبي الشامات. وقد قام بتعريبها الشيخ أحمد القاسمي مدير عامّ الأوقاف السورية السابق عام 1957م

يا هو

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد رسول رب العالمين وعلى آله وصحبه أجمعين إلى يوم الدين.

أرفع عريضتي هذه إلى شيخ الطريقة العلية الشاذلية، إلى مفيض الروح والحياة، إلى شيخ أهل عصره الشيخ محمود افندي ابي الشامات، وأقبل يديه المباركتين راجياً دعواته الصالحة.

بعد تقديم احترامي، أعرض أنني تلقيت كتابكم المؤرخ في 22 مارس من السنة الحالية، وحمدت المولى وشكرته أنكم بصحة وسلامة دائمتين.

سيدي، إنني بتوفيق الله تعالى مداوم على قراءة الأوراد الشاذلية ليلاً ونهاراً، وأعرض مازلت محتاجاً لدعواتكم القلبية بصورة دائمة.

(*) نقلاً عن حسان حلاق، موقف الدولة العثمانية من الحركة الصهيونية، الصفحات 361 ـ 362.

بعد هذه المقدّمة اعرض لرشادتكم، وإلى أمثالكم أصحاب السماحة والعقول السليمة المسألة المهمة الآتية كأمانة في ذمّة التاريخ.

إنني لم أتخلّ عن الخلافة الإسلامية لسبب ما، سوى أنني ـ بسبب المضايقة من رؤساء جمعية الاتحاد المعروفة باسم «جون تورك» وتهديدهم ـ اضطررت وأُجبرت على ترك الخلافة.

إن هؤلاء الاتحاديين قد أصرّوا عليّ بأن أصادق على تأسيس وطن قومي لليهود في الأرض المقدسة (فلسطين)، رغم إصرارهم فلم أقبل بصورة قطعية هذا التكليف.

وأخيراً وعدوا بتقديم (150) مئة وخمسين مليون ليرة إنكليزية ذهباً ـ فرفضت هذا التكليف بصورة قطعية أيضاً. وأجبتهم بالجواب القطعي الآتي: «إنكم لو دفعتم ملء الدنيا ذهباً ـ فضلاً عن (150) مئة وخمسين مليون ليرة إنكليزية ذهباً فلن اقبل بتكيفكم هذا بوجه قطعي ـ لقد خدمت الملّة الإسلامية والأمّة المحمدية ما يزيد عن ثلاثين سنة، فلن أسوّد صحائف المسلمين آبائي وأجدادي والخلفاء العثمانيين. لهذا لن أقبل بتكليفكم بوجهٍ قطعيّ أيضاً».

وبعد جوابي القطعي اتفقوا على خلعي، وأبلغوني أنهم سيبعدونني إلى سالونيك، فقبلت بهذا التكليف الأخير وحمدت المولى وأحمده أنني لم أقبل بأن ألطّخ الدولة العثمانية والعالم الإسلامي بهذا العار الأبدي الناشىء عن تكليفهم بإقامة دولة يهودية في الأراضي المقدسة (فلسطين).

وقد كان بعد ذلك ما كان، ولذا فإنني أكرّر الحمد والثناء على الله المتعال. وأعتقد أن ما عرضته كاف في هذا الموضوع المهمّ، وبه أختم رسالتي هذه. ألثم يديكم المباركتين وأرجو وأسترحم أن تتفضلوا بقبول احترامي وسلامي إلى جميع الإخوان والأصدقاء.

يا أستاذي المعظم. لقد أطلت عليكم البحث، ولكن دفعني لهذه الإطالة أن أحيط سماحتكم، علماً، وتحيط جماعتكم بذلك علماً أيضاً.

والسلام عليكم وحمة الله وبركاته

في 22 أيلول 1329هـ

خادم المسلمين
عبد الحميد بن عبد المجيد

الملحق(*) رقم (7)

رسالة من الشيخ علي نور الدين اليشرطي إلى توفيق بك أمين سرّ خزنة السلطان عبد الحميد.

ولدنا القلبي

بعد السلام عليكم ورحمة الله وبركاته والتوسّل لحضرة السيد الكامل ان يتعطف عليكم بفيض فضله الأقدس، حفظكم الله جلّ وعلا، بمقامات العرفان. وكشف لكم من جود إحسانه عن مقام الشهود والإحسان، ووفق اعمالكم على منهج القرآن، وحفظ أحوالكم بسرّ قوله (تبارك الذي نزّل الفرقان) وجمع قلوبكم على تقوى الله، ومتعكم بحبّ رسول الله الذي أنزل عليه (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله) فأوصيكم بالإلفة والمحبة والمحافظة على حقوق الأخوة والصحبة امتثالاً لأمر سيدنا الأعظم القائل: التوسّل بالحب الأعظم، أعظم من كل وسيلة وأسلم، محمد عليه الصلاة والسلام. ففهم من نحن بمدده سائرون وعلى حبه مقيمون. الحب أساس الطريقة والشريعة مفتاح الحقيقة وذكر الله أمر عظيم. والفكر صراط مستقيم وسلب الإرادة طريق قويم، فصاحب الذكر سائر وصاحب الفكر حائر، وسالب الإرادة مراقب ناظر وصاحب الحب طائر فاعملوا على المحبة، واتقوا بها كل نائبة تكفكم دنياكم وسلامة دينكم. وكفى قوله صلّى الله عليه وسلّم (يحشر المرء مع من أحب) داوموا على أوراد الطريقة، وتذاكروا بذكر الله ورسوله برزقكم بفضله الحقيقة والتحقيق بعلم تجلّيات أسمائه وصفاته ويلهمكم كتابه وآياته وتنالوا سعادة الدارين.

(*) نقلاً عن فاطمة اليشرطية، نفحات الحق، الصفحتان 257 ـ 258.

الملحق رقم (8)

لوحة نسب السادة القادرية النقباء في العراق التركي

أبو طالب
|
علي
|
حسن (حفيد النبي محمد)
|
حسن المثنى
|
عبدالله
|
موسى الجون
|
عبدالله
|
موسى
|
داود
|
محمد
|
يحيى الزاهد
|
عبدالله الجيلي
|
أبو صالح موسى
|

شيخ عبدالقادر الجيلاني (مؤسس الطائفة القادرية)

- **عبدالعزيز**
- **عبدالوهاب** (الذي تفرعت عنه الطائفة القادرية في الهند)
- **عبدالرزاق** (الذي تفرعت عنه الطائفة القادرية في سوريا)

عبدالعزيز
|
محمد
|
شمس الدين
|
شرف الدين
|
زين الدين
|
ولي الدين
|
نور الدين
|
عاصم الدين
|
محمد درويش
|
زين الدين
|
مصطفى
|
سلمان
|
علي أفندي (مات سنة 1873)

- **سلمان أفندي** — النقيب المتوفي سنة 1893
  - **داود** — عمره 41 سنة
    - **أحمد** — عمره 16 سنة
    - **حسن** — عمره 13 سنة
    - **قاسم**
  - **مصطفى** — مات
    - **إبراهيم** — عمره 24 سنة
  - **موسى** — عمره 39 سنة
  - **عبدالرزاق** — عمره 16 سنة
- **عبد الرحمن أفندي** — النقيب المتوفي سنة 1898 وكان عمره 66 سنة
  - **محمود** — عمره 40 سنة
    - **محمد** — عمره 20 سنة
    - **علي** — عمره 16 سنة
  - **محي الدين** — عمره 35 سنة
  - **صفاء الدين** — عمره 30 سنة
    - **نصر الدين** — عمره 6 سنوات
  - **عاصم** — عمره 22 سنة
  - **هاشم** — عمره 20 سنة
  - **أكرم** — عمره 13 سنة
  - **عبدالله** — عمره 11 سنة
  - **مكرم** — عمره 8 سنوات
  - **معظم** — عمره 7 سنوات
  - **برهان الدين** — عمره 4 سنوات
- **زين الدين** — عمره 63 سنة
  - **محمد** — عمره حوالي 30 سنة، ظلّ في الهند ما بين 1896 ـ 1897 وبعد ذلك التاريخ أقام في حيدر أباد الركن
- **محمد درويش** — لم يترك ذرية
- **أحمد** — عمره 43 سنة
  - **شهاب الدين** — عمره 12 سنة
  - **علي** — عمره 10 سنوات
  - **عبد الحميد** — عمره 7 سنوات
  - **إبراهيم** — عمره 5 سنوات
- **عبدالله** — عمره 41 سنة
  - **نجم الدين**
- **حسن** — عمره 35 سنة ظلّ في الهند سنة 1896 حتى سنة 1899 وسافر في كذا وحضر سنة 1904 إلى كابل وظلّ بها حتى سنة 1905
- **عبد السلام** — عمره 30 سنة وغير متزوج وسافر إلى الهند سنة 1896

الملحق رقم (9)

إجازة الشيخ حسن البيطار بالطريقة الخلوتية ..
الشيخ مصطفى التحلاوي . مخطوط في الظاهرية رقم ٤٤٨٦ .

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
حمد لمن تنزه من جميع النقائص والآفات وشكر لمن
اتصف بكل المحامد والكمالات وثنا لمن خلق الخلق
وابرز الموجودات وخص اناسا لمحبته ومودته
ووفقهم لهدايته وعنايته ومنحهم بخدمته في جميع
الاحوال والاوقات وحبب اليهم احبابه بل جميع
الاكوان في الحيات وبعد الممات وجعل كل من انتسب
اليهم منهم من السادات القادات والصلوة
والسلام على سيدنا محمد سيد الكائنات وعلى اله
وصحبه اولي الهمة والطاعات وترك العادات
اما بعد فلما كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم واسطة لجميع اهل المراتب العلية والمقامات
استحب الاشياخ الانتساب الى جنابه الشريف صاحب
المعجزات والافتخار في اتباعه في الحركات والسكنات
والمقصود من تبييض هذه الكلمات ذكر الكمل العارفين
الواصلين الراشدين المرشدين الى طريق الحق
المستقيم المعروفين بالسادة الخلوتية اصحاب النفوس
الزكية النقية وارباب المعارف القدسية قدس
الله اسرارهم في كل بكرة وعشية ما رجي المرتجى

يتبع

بتبديل سياته بالحسنات وفاز الفائز بالنعيم ٥
في الجنات وتنعم المتنعم بلقاء الله تعالى وتلك الحضرات
اعلم ايها الطالب مراتب اهل النهاية والعنايات
ان تلقين الطريق ثابت بنص الكتاب العزيز في كثير
من الآيات منها قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ومنها
والزمهم كلمة التقوى الاية وغير ذلك ثابت في السنة ايضا
وسببه ما روي في بستان الشريعة ان عليا كرم الله
وجهه جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
يا رسول الله دلني على اقرب الطرق الى الله تعالى
واسهلها على العباد الى طريق الله سبحانه وتعالى فتوجه
النبي صلى الله عليه وسلم بقلبه الى الله تعالى فنزل الوحي
بقوله فاعلم انه لا اله الا الله ثم قعد جبريل متربعا ٥
كالمتعلم فلقن النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث مرات لا اله
الا الله ثم امره ان يلقن عليا لانه اول من التمس التلقين
فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا علي غمض عينيك وانصت
حتى اذكر ثلاث مرات وانت تسمع مني ثم قل ثلاث مرات
وانا اسمع منك فقال صلى الله عليه وسلم لا اله الا الله ثلاث
مرات نافيا عن يمينه مثبتا على شماله مغمض عينيه رافعا
صوته وعلي يسمع ثم قال رضي الله عنه لا اله الا الله ثلاث

مرات نافياً عن يمينه ومثبتاً عن شماله مغمضاً عينيه
رافعاً صوته ورسول الله صلى الله عليه وسلم فتح الله
قلبه فرأى ما رأى وصدرت منه الحالات الخارقات
للعادات ثم قال لولا المربي لما عرفت ربي ولم اعبد
ربا الى آخره وغير ذلك ثم بعد مدة من الزمان ذهب سيدنا
علي في زمن خلافته الى العراق فدخل مسجد الكوفة فرأى
علماء يقرؤون القصص والمواعظ فبدا يسألهم واحدا
بعد واحد عن بعض مسائل فيهم فما اجابوه عن علم
بل اجابوه عن جهل فأمرهم بالقيام وترك القراءة وهكذا
الى ان وصل مجلس سيدي حسن البصري رضي الله عنه
وكان اصغرهم سنا واكثرهم اتباعا فوقف سيدنا
علي عند رأسه وقال يا شاب اني سائلك عن مسئلتين
فان اجبتني عنهما فذاك والا اقمتك مثل اصحابك قال
يا سيدي قل قال ما اصل الدين فقال الورع قال
فما فساد الدين قال الطمع قال بارك الله فيك فمثلك
من يؤخذ عنه الحديث العلم فانصرف سيدنا الامام
علي وذهب فسأل الحسن عنه من هذا القائل قالوا
لم ما تعرف علي بن ابي طالب ابن عم النبي صلى الله عليه وسلم
قيل فصرخ صرخة كاد ان تطلع روحه وقام يجري وهو

هائم

حتى الى ان وصل الى سيدنا علي فصحب بين ايديهم
وقبل اقدامهم وبكى بكاء شديدا وقال يا سيدي العفو
الى ما صدر منكم قال له سيدنا علي بارك الله فيك ونفع
بك قال له يا سيدي انت الذي تلقنت من رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال نعم قال يا سيدي بفضلك
اعطني انا العهد كما اخذت النبي صلى الله عليه وسلم
فلقنه كما امره واجازه بالتلقين والعهود فصار ماسا   مربي
رضي الله عنه فلنشرع في ذكر هؤلاء العارفين
بعون رب العالمين فنقول قد لقن رب العزة جبرائيل
عليه السلام وهو لقن خير الانام ومصباح الظلام عليه
افضل الصلاة والسلام وهو لقن ذا القدر الجلي   ازكي هم
والمواهب سيدنا علي بن ابي طالب كرم الله وجههم
ما سقا الساقي كاسات المشارب وشرب الشارب وهو
لقن سيد التابعين وقدوة العارفين صاحب
الجد الغزير المؤيد بالفتح والنصر سيدي حسن
البصري وهو لقن من اهتدى الانام بهديه كالكوكب
والانجم مولانا سيدي حبيب العجمي وهو لقن من
اعطي كثير الاعطاء مولانا سيدي الشيخ داود
الطائي وهو لقن من مولاه اصطفاه لوده وستر عليه

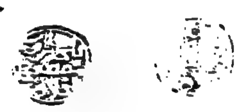
مرضاه مولانا سيدي الشيخ معروف الكرخي وهو لقن
صاحب السر والوفا بعبد ربه المصطفى مولانا سيدي
السري السقطي وهو لقن سيد الطايفة وعلماء
اهل الطريقة الخايفة الذي حن اليه قلبي وفؤادي
سيدي مولانا محمد جنيد البغدادي وهو لقن
الموهوب الذي قلبه بالايمان معمور مولانا سيدي
محمد الدينوري الحنيفي وهو لقن الذي يخاف من
ربه والعارف به يميت ويحيي من احيا الدين
يحيى صاحب السر والتمكين سيدي وحيد الدين
وهو لقن نجيب العارف بالله الذي سماع ذكره يشرح
صدري صاحب الضياء كالبدري مولانا سيدي
الشيخ عمر البكري وهو لقن من للعيوب بري
شيخ اوانه الامام الابهري وهو لقن من مولاه
نقاه من كل ماينهي الذي فاح عبيره كالمسك والند
دي
قطب زمانه الامام الهمام السهروردي وهو لقن
العارف بالله تعالى الذي من جميع العيوب محميا
المشهور بالبناشي محمد السهري وهو لقن عبد
ربه الوهاب للايمان مولانا سيدي شهاب الدين
الشيرازي وهو لقن من هو موصوف بالكمال
والتمكين

والتمكين سيدي جمال الدين الشيرازي التبريزي
وهو لقن من فيض المولى عليم عابد مولانا الشيخ
ابراهيم الزاهد الكيلاني وهو لقن الشيخ محمد
الخلوتي وهو لقن الشيخ عمر الخلوتي وهو لقن
صاحب الشرف والمجد العارف بالله اخي محمد ميرم
وهو لقن الممنوح باليقين الفايز الناجي مولانا
سيدي الشيخ عز الدين الناجي الخلوتي وهو لقن
صاحب الانوار والتمكين مولانا سيدي صدر
الدين الخيابي وهو لقن صاحب السر الرباني
مولانا سيدي الشيخ يحيى الشيرواني صاحب الورد
وهو لقن من لمواهب المولى راجي مولانا سيدي
الشيخ محمد الارزنجاني وهو لقن الشيخ جلبي
سلطان جمال الدين وهو لقن الشيخ خير الدين
وهو لقن الشيخ شعبان افندي وهو لقن
الشيخ محيي الدين القسطموني وهو لقن العارف
بربه المنان الاياادي سيدي الشيخ عمر الفوادي
وهو لقن العارف بربه الجليل ذي السر الكبير والباع
الطويل مولانا الشيخ اسماعيل وهو لقن الكامل
العارف صاحب الاسرار والانوار الذي قدس سره

ولا فاش حالي الذرى والهمة مولانا علي قره باشي
وهو لقن صاحب الاحسان والخير الكثير العارف
بالله تعالى مولانا الشيخ مصطفى الخيري وهو لقن
الموصوف بالاكرام والتشريف وارف صاحب
المقام المنيف سيدنا ومولانا الشيخ عبد
اللطيف وهو لقن العارف الرباني والمعارف
الصمداني الجامع بين الحق والخلق القطب
الحقيقي مولانا السيد مصطفى الصديقي
وهو لقن قطب العارفين ومرشد الواصلين
يحسوب الارواح في عصره ومغناطيس قلوب
الاشباح في دهره من تحير الماهرين في مدحه
وغرق الغواصين في بحره الوارث المحمدي
بل نال المقام الاحمدي الاستاذ الاعظم
والملاذ الافخم شيخي واستاذي وعمدتي
وملاذي انعم به من ملاذ من لامراض النفوس
يداوي وعليه الله رحمة ما ينوي الداوي
مولانا سيدي الشيخ السيد محمد ابن الشيخ
سالم الحفناوي نفعنا الله به وباشياخه
وهو لقن القطب الحقيقي العارف بالله

والدال العليم الذي حاز كل فضل فايق وسره
سَرى في جميع الخلايق ونفع به القاصي والدا ني
صاحب المقامات العلية والمواهب اللدنية
والامدادات الاحسانية غوث الانام ومزيل
من قلوب الخلايق الظلم والاوهام الهيكل
الصمداني والفتح الرباني سيدي واستاذي
الشيخ ابو المحامد سيدي محمود الكردي الكوراني
وهو لقن سيدي وشيخي صاحب الفتح
الكوني سيدي وشيخي ومرشدي الشيخ
محمد محمود بن علي الداموني نفعنا الله به
في الدارين وهو لقن السيد الاستاذ الشيخ
البارع الناوي سيدي الشيخ مصطفى
البكري واقام خليفة على السادة
البكرية باذن رب البرية من له الحمد والثناء
بكرة وعشية فلا معارض له في جميع تصرفاته
سرا وعلانية وهو لقن الشيخ حسن ابن السيد
ابراهيم البيطار واقام خليفة على السادة البكرية
باذن صاحب المواهب السنية فلا معارض له في
جميع تصرفاته سرا وعلانية لانه ابي وانتم الخلفا

مكاننا ومن ينالكم ليس منا وليحترز اخواننا
واياك باذن اصحاب اهل الطريق باسرها
لان تصرفنا عنهم [illegible]
والخير كله في الاتباع والشر كله في الابتداع وجميع
الاخوان ينقادون اليك وان [illegible]
والمعبود [illegible] ومن يخالفك يقع في المهالك
وانه قريبا هالك بعون الملك الخالق وانا كنت
[illegible] وقد اجزتك يا ولدي حسن [illegible]
[illegible] مشايخي كما اجازني الاستاذ
سيدي [illegible] مصطفى البكري باسرار [illegible]
من الاوراد [illegible] وغيره كالدور الاعلى
لسيدي [illegible] الدين العربي والحزب [illegible]
سيدي محي الدين النووي وغير ذلك وصلى
الله على سيدنا [illegible]
فاطمة وخالق وعلى اله وصحبه وسلم تسليما كثيرا
الى يوم الدين امين [illegible]
العلوم والفتوحات
[illegible] النوراني
سيدي مصطفى [illegible]
[illegible]



[illegible] هذا فاعلم ان السماع في طريق القوم معروف وفي [illegible]
موصوف وقد حظر اباحته ابو طالب في القوت عن جماعة من الصحابة كعبد الله بن جعفر وابن الزبير والمغيرة بن شعبة [illegible]
وكذلك عن الجنيد والسري وذي النون واحتج له الغزالي بالحجاب يطول ذكره [illegible] في اوقات السرور [illegible]
ويحيى بن اكثم وقد [illegible] غلب [illegible] وحفظ قرآن وختم درس وغاب او [illegible] وفي الصحيحين من حديث
عائشة ان ابا بكر دخل عليها وعندها جاريتان في ايام منى تدففان وتضربان ورسول الله صلى الله عليه وسلم متغش بثوبه
فانتهرهما ابو بكر فكشف [illegible] عن وجهه وقال دعهما يا ابا بكر فانها ايام عيد وتحتمل [illegible]
[illegible] في الحديث الاخر عند البخاري عن عائشة وليستا بمغنيتين فنفت عنهما من طريق المعنى ما اثبته لهما اللفظ لان
الغناء يطلق على رفع الصوت وعلى الترنم وعلى الحداء [illegible]

الملحق رقم (10)

الزوايا السنوسية

لما كان قد تقدّم ذكر الزوايا السنوسية في عدة مواضيع وكان عندنا أسماء القسم الأشهر منها آثرنا إلحاق هذا الجدول بما تقدّم من خبر هذه الطريقة وهي:

زاوية التاج، في واحة الكفره، مقر السادة السنوسية، ذرية سيدي محمد بن السنوسي.

= الجغبوب، في واحة الجغبوب المقر الثاني للسادة المشار إليهم وفيها المدرسة الكبرى لتخريج تلاميذهم.

= طرابلس الغرب، وشيخها سيدي عبدالوهاب العيساوي.

= الرجبان، في جبل يفرن من عمل طرابلس، وشيخها سيدي محمد العيساوي.

= مزده، فوق قصبة غريان، شيخها سيدي عبدالله السني.

= طبقه، بقرب زنتان، أشياخها أولاد سيدي محمد الأزهري.

= الحرابة، بين نالوت وفساطو بالجبل الغربي.

= سيناون فوق نالوت ـ زاوية درج فوق سيناون.

= غدامس، على حدود إيالة تونس، شيخها سيدي أحمد الحبيب.

= مصراطة، شيخها السنوسي بن عبد العال.

زاوية ثانية في مصراطة، شيخها عبدالله بن شنيشيع.

= مسلاته ـ زاوية القطرون.

= مراده، بين جغبوب وفزان في الصحراء، شيخها سيدي محمد الرويعي.

= مرزوق، قاعدة فزان شيخها سيدي عبد اللطيف بن عبيد.

= هون، في البلاد التي على أبواب السودان، شيخها سيدي مصطفى الهوني.

= سوكنه، في البلاد الواقعة بين طرابلس وفزان، شيخها سيدي الشريف حامد بن بركانت.

= واو في جنوبي طرابلس نحو السودان، شيخها سيدي محمد الأشهب.

= غات شيخها الحاج أحمد الغاتي ـ التوات جنوبي عمالة الجزائر.

= الهواري في واحة الكفره على مسافة خمس ساعات شمالي مقر السادة، وشيخ زاوية الهواري سيدي الفضيل السوسي.

= زاوية الجوف في واحة الكفرة نفسها، شيخها سيدي عبد الهادي الفضيل.

= تزربو عن زاوية التاج على مسيرة ستة أيام، شيخها القطب الصالح السيد المدني من تلاميذ سيدي ابن السنوسي الكبير.

= ربيانه على ثلاثة أيام من الكفره، شيخها سيدي حسين بزامه.

= الوجنقة الكبرى في اوائل السودان على خط دارفور على مسيرة 17 يوماً إلى الجنوب من الكفره، شيخها سيدي عبد ربه البرعصي.

= الوجنقة الصغرى، شيخها عبد الرزاق الفاخري.

= قرو عن الوجنقة الكبرى على مسيرة ثلاثة أيام إلى الغرب، شيخها الفاضل الأديب سيدي محمد بن عبدالله السني أحد دعاة الإسلام في اواسط إفريقية. أصله من بلاد سنار في الحبشة عباسي النسب.

= البرقوات ـ زاوية زندر في السودان.

= يرضى على أبواب السودان، شيخها إبراهيم الغربي ـ زاوية كانو في بلاد النيجر.

= قانت بالقرب من غات، شيخها السنوسي الغاتي الأنصاري.

= عين كلك التي جرت الحرب عليها بين السنوسية والفرنسيس على مسيرة ستة أيام غربي قرو، شيخها الفاضل سيدي عبدالله الفضيل الزولي، وعين كلك هذه فيها أنهار جارية ومن أخصب بقاع البسيطة.

= ون قبلي زاوية عين كلك على مسافة يوم ونصف يوم مائلة إلى الشرق وهي على مسافة نحو 20 يوماً من مرزوق فزان، وشيخ الزاوية هذه سيدي المهدي السني ولد سيدي محمد السني.

= بني غازي شيخها الأستاذ العلاّمة سيدي أحمد العيساوي.

= أم شخنب على مسيرة 7 ساعات إلى الجنوب من بني غازي كان شيخها الأديب سيدي محمد علي بن عبد المولى.

= الطيلمون على مسيرة 10 ساعات من بنغازي إلى الغرب شيخها سيدي محمد علي المحجوب.

= مسوس قبلي الطيلمون وشيخ هذه الزاوية سيدي سنوسي الأشهب.

= أجدابية غربي بنغازي شيخها سيدي عبد اللطيف الزولي.

= زاوية القطيفة على مسيرة 4 أيام إلى الغرب من بنغازي شيخها الزروالي بن عبد اللطيف.

= النوفلية غربي القطيفة بمسافة 6 أيام شيخها سيدي أحمد بن إدريس.

= الزعفران غربي النوفلية على مسافة يوم ونصف يوم بجوار قصر سرت شيخها ابن شفيع.

= زليطن في محل اسمه زو وشيخها سيدي محمد بن عثمان بن بركة.

= زويلة من فزان.

= زله شرقي زاوية سوكنه شيخها سيدي الخريصي.

= أوجله شيخها سيدي عبدالله الفضيل.

= جالو وتسمّى زاوية العرق وشيخها سيدي عبدالله التواتي.

= اللبة في أوجله أيضاً وشيخها الحاج محمد فريطيس.

= شنحره في بلاد جالو وأوجله شيخها سيدي محمد صالح.

= سيوه وهي الزاوية الأولى تخص السادة رأساً والوكيل عليها سيدي يوسف بن عبدالله بن أحمد.

= سيوه المنسوبة إلى آل معرف شيخها سيدي محمد بن عبدالله الزولي رفيق سيدي أحمد الشريف الأستاذ الأكبر في سياحته إلى الآستانة والأناضول.

= سيوه الثالثة تخص السادة رأساً والوكيل عليها أحمد الجبيري.

= سيوه الرابعة شيخها الشيخ أحمد أبو غاني.

= حطية الزيتون على مسافة 6 ساعات إلى الشرق من زاوية بني معرف وهي تخص السادة رأساً والوكيل عليها سيدي الحسين الشريف.

= القاره على مسافة 13 ساعة على الفارس إلى الشرق من حطية الزيتون وهي تخص السادة رأساً والوكيل عليها الشيخ صالح ولد سيدي يوسف.

= الفرافرة على مسافة ستة أيام إلى الشرق شيخها سيدي السنوسي بن خالد.

= القصر إلى الشرق من الفرافرة في الواحات شيخها ابن سيدي محمد الموهوب.

= الواحات البحرية شيخها سيدي صالح السعدي.

= الواحات البحرية الثانية شيخها سيدي المبروك القطعاني.

= منديشة إلى جهة صحراء الفيوم شيخها سيدي عبد المالك الموهوب.

= القلمون في الواحات أيضاً. وكل هذه الزوايا في سيوه والواحات في عيون ونخيل وكروم.

= زاوية الفيوم وشيخها سيدي عبد العال السنوسي.

= الزينية بالصعيد المصري فيها أولاد الولي الكبير سيدي أحمد بن إدريس.

= سيدي إبراهيم الريّس الفاسي في الصعيد.

= حوش ابن عيسى بجهة الإسكندرية شيخها سيدي محمد بن مالك.

= الغيط عند العامرية في مديرية البحيرة شيخها سيدي مرتضى الغرياني.

= بهيج وشيخها سيدي موسى العقاري.

= سيدي يادم الأبيرش على مسافة ساعتين من بهيج.

= سيدي عبد العاطي بن محيفظة على مسيرة نصف يوم من زاوية سيدي يادم.

= الضبعة ويقال لها زاوية شنينة وشيخها سيدي عبد المنعم أبو شنينة وهي على مسيرة يومين من زاوية سيدي عبد العاطي.

= قريوة على مسافة يوم من شنينة وشيخها سيدي عبد الرحيم الفاخري.

= فوكه على مسافة ثلاث ساعات من قريوه شيخها سيدي عبد الرحيم التهامي.

= محطة فوكه وشيخها سيدي موسى بن موسى.

= بقوش وشيخها سيدي هارون بن بدر القناشي وهي على ساعتين من فوكه.

= سيدي علي بن مورد إلى الغرب من زاوية بقوش بساعتين.

= أمّ الرخم غربي مطروح وشيخها أبو القاسم الطيب.

= نجيله إلى الغرب بيوم من أمّ الرخم وشيخها سيدي عبد القادر بن عمر.

= شماس على 3 ساعات من نجيله إلى الغرب وشيخها سيدي عمر الأوجلي.

= عليم الجلول على مسافة ثلاث ساعات إلى الغرب من زاوية شماس وشيخها سيدي محمد الشريف.

= براني على مسافة يوم إلى الغرب من هذه وشيخها سيدي الشريف بن ميلود.

= سيدي عمران بن إبراهيم على مسافة يوم من زاوية براني ومن زاوية سيدي

عمران بن إبراهيم إلى السلّوم مسيرة يوم. وهذه الزوايا من الإسكندرية إلى السلّوم كلها في بلاد أولاد علي.

= جبيل على مسافة ثلاث ساعات إلى الغرب من السلّوم شيخها سيدي محمد الشارف من أولاد عم السادة.

= أمّ ركبه في موقع دفنة على 3 ساعات من زاوية جبيل وهي زاوية سيدي علي بن عبدالله.

= زاوية سيدي حسين الغرياني في دفنه أيضاً على ثلاث ساعات من أمّ ركبه.

= المرصص في غربي مرسى طبرق على مسافة يومين من التي قبلها وشيخها سيدي صالح الشريف.

= أمّ الرزم أو أمّ أرزم[1] [معناها الريح] على مسيرة يومين من المرصص وشيخها سيدي مرتضى فركاش وعندها عين نضاخة وبستان جليل.

= سيدي محمد بن فارس على ساعتين من أمّ أرزم إلى البحر.

= مرطوبة على مسافة ساعتين إلى الغرب من التي قبلها وشيخها سيدي عبدالله فركاش وفيها عيون عذبة جارية من الجبل الذي فوقها وبساتين.

= درنة في المدينة نفسها شيخها السنوسي الغرياني.

= العزيات من درنة إلى الجنوب على مسافة يوم شيخها سيدي السنوسي الجبالي.

= المخيلة على مسافة يوم من العزيات شيخها محمد بن الحسين.

= بشارة على بضع ساعات إلى الجنوب الغربي من درنة وشيخها سيدي عبد القادر فركاش وعندها عين جارية وبساتين.

= ماره إلى الشرق من بشاره وشيخها سيدي عبدالله أبو سيف وهي على رأس نبع ماره من أنزه وأعذب ينبايع الدنيا وعليه البساتين والطواحين.

(1) أم أرزم معناها الريح.

= ترت إلى الغرب من بشارة وشيخها كان سيدي محمد الغزالي. وكل هذه الزوايا في بلاد قبيلة العبيدات الكبيرة.

= نقا شرقي في ترت شيخها سيدي الحبيب بن جاول ـ زاوية العوينة بهاتيك الجهات أيضاً.

= الفائدية المنسوبة إلى قبيلة فائد وشيخها سيدي صالح بن إسماعيل.

= شحات أي مدينة سيرنا القديمة وهي بلدة عالية في رأس جبل مشرف على البحر تتبع المياه مغارة بأعلاه وتسقط في شلالات بديعة ولها منظر من أجمل مناظر الدنيا وشيخ زاوية شحات سيدي محمد الدردفي. والزاوية هي زاوية قبيلة الحاسة.

= ماسه وهي الزاوية البيضاء التي كانت أول ما أسسه السنوسي الكبير تبعد عن شحات نحو ساعتين إلى الغرب وهي على بضع دقائق من مقام رويفع الأنصاري رضي الله عنه وشيخ الزاوية البيضاء الآن سيدي محمد الغماري. والزاوية زاوية البراعصة.

= الحمامة غربي الزاوية البيضاء على ساحل البحر وشيخها سيدي السنوسي الغماري.

= الحنية غربي الحمامة وشيخها سيدي أحمد بن العيساوي.

= القصرين قبلى زاوية الحمامة وشيخها سيدي محمد العربي.

= زاوية العرقوب شرقي زاوية القصور وشيخها سيدي جاد الله الجبلي.

= القصور شرقي قصبة المرج وشيخها البطل المشهور قائد المجاهدين في حرب الطليان سيدي عمر المختار وهي زاوية قبيلتي العرفا والعبيد.

= أسقفه غربي دريانة وشيخها سيدي الأمين الغماري.

= دريانة غربي طلميشة وشيخها الشريف الغماري.

= المرج على أربع ساعات قبلي طلميشة وهي زاوية سيدي عمران الكوري.

= كرسا تبعد عن زاوية ماره سابقة الذكر بمسافة ساعتين صوب البحر وجماعتها التراكي وشيخها سيدي يوسف العجال.

= الأثرون على 40 دقيقة من زاوية التراكي وشيخها سيدي الحبيب الجلول.

= كفنطه على ساعتين ونصف ساعة إلى الجنوب من زاوية الحنية سالفة الذكر وشيخها سيدي حميده بن عمور.

= ميراد مسعود بحري زاوية القصرين وشيخها سيدي محمد بن حوّا.

= الحامدية غربي ميراد مسعود وشيخها سيدي عبدالله الكايلي.

= عائلة دغار على مسافة نصف ساعة من الحامدية إلى الغرب وشيخها سيدي محمد الغالبي.

= نيان شيخها سيدي العربي الغماري.

= طلميشة على أربع ساعات بحري قصبة المرج وشيخها التواتي الكايلي.

= توكره غربي طلميشة وشيخها سيدي عبدالله الجيلاني.

= برسس غربي توكره وشيخها ابن سيدي عبدالله الجيلاني. وأكثر هذه الزوايا في بلاد قبيلة الدرسا.

= مستغانم في القطر الجزائري وشيخها سيدي أحمد بن تكوك.

= سيدي محمد بن صادق في بلاد الجريد من مملكة تونس وفي تلك البلاد خمس زوايا أخرى تحت نظارة الشيخ المذكور.

= جدّة في الحجاز تحت نظارة شيخ زاوية أبي قبيس بمكة.

= أبي قبيس بمكة المشرّفة شيخها سيدي حامد ـ زاوية الطائف وهي تحت نظر الشيخ المذكور.

= الجديدة في طريق المدينة ـ زاوية بدر الشهداء وشيخها سيدي محمد الغماري.

= المدينة المنورة وشيخها سيدي مصطفى الغماري ـ زاوية ينبع البحر.

= ينبع الوجه ـ زاوية الحمراء ـ زاوية الصفراء ـ زاوية رابغ ـ زاوية صبح.

= العيص. وهذه كلها في الحجاز وجملة ما هو مقيّد عندنا من هذه الزوايا 130 زاوية ولا تزال زوايا كثيرة في المغرب والسودان والحبشة والصومال مجهولة عندنا.

الإمبراطورية العثمانية

حدود الإمبراطورية العثمانية
في
أواسط القرن التاسع عشر



رسم الخريطة نقلاً عن كتاب لوتسكي ـ تاريخ الأقطار العربية الحديث.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

المصادر العربية:

- ابن إياس، محمد بن أحمد الحنفي، بدائع الزهور في وقائع الدهور، 5 أجزاء، تحقيق محمد مصطفى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط3، القاهرة 1984م.
- ابن بطوطة، محمد بن عبدالله، رحلة ابن بطوطة، دار التراث، بيروت 1968.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن أبي بكر، المقدّمة، تحقيق وشرح علي عبد الواحد وافي، مطبعة الرسالة، القاهرة 1960م.
- آصاف، يوسف، تاريخ سلاطين آل عثمان، تحقيق بسام عبد الوهاب الجابي، دار البصائر، دمشق 1985م.
- بابا، أحمد سري، الطريقة العلية البكتاشية بمصر المحروسة، مطبعة الشباب بمصر، 1934م.
- البديري، أحمد الحلاّق، حوادث دمشق اليومية 1154 ـ 1175هـ/ 1741 ـ 1762م. تحقيق أحمد عزت عبد الكريم، القاهرة 1959.
- البيطار، عبد الرزاق، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، 3 أجزاء، حققه ونسّقه وعلّق عليه حفيده، محمد بهجة البيطار، مطبوعات مجمع اللغة العربية في دمشق 1961م.
- الجبرتي، عبد الرحمن، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، 3 أجزاء، دار الجيل، بيروت [د.ت].
- الجيلاني، عبد القادر، الفتح الرّباني والفيض الرحماني، دار الألباب، دمشق ـ بيروت [د.ت].
- الجيلاني، عبد القادر، فتوح الغيب، مطبعة البابي الحلبي، ط2، القاهرة 1973م.
- حلمي عبدالله، ومصطفى صبري، سفينة الإسلام (ماهي الدولة العثمانية...)، جزءان، مطبعة الظاهر بمصر، 1906م.
- حليم، إبراهيم، التحفة الحليمية في تاريخ الدولة العثمانية العلية، مطبعة ديوان عموم الأوقاف ط1، القاهرة 1905م.

ـ الخاني، عبد المجيد بن محمد، الخالدي النقشبندي، الحدائق الوردية في حقائق أجلّاء النقشبندية، دمشق 1306هـ.

ـ الخطيب، حسين، الحموي الطيباني، الدرّ اللطيف في فضائل الختم الشريف، حمص، مطبعة فتى الشرق، 1923م.

ـ الريحاني، أمين، ملوك العرب، رحلة في البلاد العربية، جزءان في مجلّد واحد، دار الجيل، ط8، بيروت 1987م.

ـ سرهنك، الميرالاي إسماعيل، تاريخ الدولة العثمانية، دار الفكر الحديث للطباعة والنشر، بيروت، 1988.

ـ السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسن، طبقات الصوفية. يسّره ورتبه أحمد الشرباصي، مطابع الشعب، القاهرة 1380هـ.

ـ سليمان، محمد الحنفي البغدادي، الحديقة الندية في آداب الطريقة النقشبندية والبهجة الخالدية، المطبعة العلمية، القاهرة 1313هـ.

ـ السهروردي، عبد القاهر بن عبدالله، عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، ط2، بيروت 1983م.

ـ السيوطي، الحافظ جلال الدين، تاريخ الخلفاء، دار الفكر، بيروت 1974م.

ـ الشطّي، محمد جميل، أعيان دمشق في القرن الثالث عشر ونصف القرن الرابع عشر، 1201 ـ 1350هـ، المكتب الإسلامي، ط2، دمشق 1972م.

ـ الشعراني، محمد عبد الوهاب، الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، تحقيق: طه سرور ـ محمد الشافعي، مكتبة المعارف، بيروت 1985م.

ـ صاحب زاده، محمد أسعد (العثماني النقشبندي الخالدي)،بغية الواجد في مكتوبات حضرة مولانا خالد، / مطبعة الترقي، دمشق 1916م.

ـ الصيّادي، محمد أبو الهدى، الطريقة الرفاعية، مطبعة السعادة، مصر 1325هـ.

ـ الصيّادي، محمد أبو الهدى، قلادة الجواهر في ذكر الغوث الرفاعي وأتباعه الأكابر [د.ب، د.ت].

ـ طاشكبري زاده، أحمد، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية ويليه العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، دار الكتاب العربي، بيروت 1975م.

ـ الطوسي، أبو نصر عبدالله بن علي السرّاج، اللمع في التصوّف، ليدن 1914م.

ـ عبد الحميد الثاني، السلطان، مذكّراتي السياسية 1891 ـ 1908، مؤسسة الرسالة، بيروت.

ـ عبد الصمد، مناقب أحمد البدوي، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة 1287هـ.

ـ العيدروسي، أبو بكر بن عبدالله، النجم الساعي في مناقب القطب الكبير الرفاعي، ط2، القاهرة 1976م.

- الغزالي، أبو حامد محمد، إحياءعلوم الدين، 8 أجزاء في 2 مج، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة 1939م.
- الغزالي، أبو حامد محمد، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت 1959م.
- فريد، محمد بك المحامي، تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق إحسان حقي، دار النفائس، ط2، بيروت 1983.
- القرماني، أحمد سنان، تاريخ سلاطين آل عثمان، تحقيق بسّام عبد الوهاب الجابي، دار البصائر، دمشق 1985م.
- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية في علم التصوّف، دار الكتاب العربي، بيروت 1947م.
- كامل، مصطفى، المسألة الشرقية، ط1، القاهرة 1898م.
- كوبريلي، محمد فؤاد، قيام الدولة العثمانية، ترجمة أحمد السعيد سليمان، القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1967.
- مبارك، علي، الخطط التوفيقية الجديدة، 7 أجزاء، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، ط2، القاهرة 1980م.
- المحاسبي، الحارث بن أسد، الوصايا، تحقيق عبد القادر عطا، مطبعة محمد علي صبيح، ط1، القاهرة 1964م.
- المرادي، محمد خليل، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر (1689 ـ 1786م)، 4 أجزاء، بولاق، القاهرة 1301هـ.
- مردم بك، خليل، أعيان القرن الثالث عشر في الفكر والسياسة والاجتماع، مؤسسة الرسالة، بيروت 1977م.
- المقريزي، أحمد بن علي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقريزية، جزءان، دار صادر، بيروت [د.ت].
- النابلسي، عبد الغني، العقود اللؤلؤية في طريق السادة المولوية، مطبعة الترقي، ط2، دمشق 1932.
- النابلسي، عبد الغني، التحفة النابلسية في الرحلة الطرابلسية، تحقيق هربرت بوسه، بيروت 1971م.
- النابلسي، عبد الغني، الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز، تحقيق رياض مراد، دار المعرفة، دمشق، ط1، 1989م.
- النبهاني، يوسف بن إسماعيل، جامع كرامات الأولياء، جزءان، دار صادر، بيروت 1983م.
- نجا، مصطفى بن محيي الدين، كشف الأسرار لتنوير الأفكار، طبع في مطابع جريدة بيروت، 1309هـ.

- النجدي، عثمان بن سند الوائلي، أصفى الموارد في سلسال أحوال الإمام خالد، القاهرة، مكتبة البابي الحلبي، 1897.
- يكن، ولي الدين، المعلوم والمجهول، جزءان، مطبعة الشعب بشارع درب الحمامين، القاهرة 1327 ـ 1329هـ/ 1909 ـ 1911.

المراجع العربية:

- إبراهيم، عبدالله عبد الرزاق، المسلمون والاستعمار الأوروبي لإفريقيا، سلسلة عالم المعرفة، الكتاب 139، الكويت، تموز 1989م.
- الأثري، محمد بهجت، محمود شكري الألوسي وآراؤه اللغوية، معهد الدراسات العربية العالية القاهرة 1958م.
- أسود، عبد الرزاق محمد، المدخل إلى دراسة الأديان والمذاهب، 3 أجزاء، دار المسيرة، والدار العربية للموسوعات، ط1، بيروت 1980م.
- أمين، أحمد، ضحى الإسلام، 3 أجزاء، لجنة التأليف والترجمة، ط2، القاهرة 1934م.
- أمين، أحمد، فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ط7، القاهرة 1959م.
- أنيس، محمد، الدولة العثمانية والمشرق العربي، القاهرة [د.ت].
- أوليري، دي لاسي، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، ط1، بيروت 1972م.
- إيفانوف، نيقولاي، الفتح العثماني للأقطار العربية 1516 ـ 1574. ترجمة يوسف عطاالله، دار الفارابي، ط1، بيروت 1988م.
- باتريك، ماري ملز، سلاطين بني عثمان الخمسة، تعريب حنا غصن، كامل مروة، كامل صموئيل مسيحه، مطبعة صادر، بيروت 1933م.
- بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس ـ منير البعلبكي، دار العلم للملايين، ط5، بيروت 1968م.
- بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، 6 أجزاء، ترجمة السيد يعقوب بكر ـ رمضان عبد التواب، دار المعارف، القاهرة 1977م.
- بسيوني، إبراهيم، نشأة التصوف الإسلامي، دار المعارف بمصر، 1969م.
- بل، ألفرد، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، ط3، القاهرة 1987م.
- بيهم، محمد جميل، فلسفة التاريخ العثماني ـ أسباب انحطاط الإمبراطورية العثمانية وزوالها، الكتاب الثاني، بيروت 1954.
- بيهم، محمد جميل، العرب والترك في الصراع بين الشرق والغرب، المطبعة الوطنية، بيروت 1957.

- الترّ، عزيز سامح، الأتراك العثمانيون في إفريقيا الشمالية، ترجمة الدكتور محمود علي عامر، دار النهضة العربية، بيروت 1989.
- التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1976.
- التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، الطرق الصوفية في مصر، بحث موجود في المكتبة الظاهرية بدمشق، مقتطع من كتاب يبدأ بالصفحة 55 وينتهي بالصفحة 84 رقم الإيداع ق 472 (20).
- جب هاملتون، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس ـ محمد يوسف نجم ـ محمود زايد، دار العلم للملايين، بيروت 1964.
- جب هاملتون، وهارولد بوون، المجتمع الإسلامي والغرب، جزءان، ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى، دار المعارف بمصر، 1971.
- الجميل، سيار، العثمانيون وتكوين العرب الحديث، ط1، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1989.
- حرب، محمد، العثمانيون في التاريخ والحضارة، دار القلم، ط1، دمشق 1989.
- حراز، رجب، الدولة العثمانية وشبه الجزيرة العربية 1840 ـ 1909، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة 1970.
- حسن، إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، 3 أجزاء، ط2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1964 ـ 1974.
- حسنين، عبد النعيم محمد، دولة السلاجقة، ط1، القاهرة 1975.
- حوراني، ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، دار النهار، بيروت 1968.
- حسّون، علي، الدولة العثمانية وعلاقاتها الخارجية، ط1، المكتب الإسلامي، دمشق 1980.
- الحصري، ساطع، البلاد العربية والدولة العثمانية، ط2، دار العلم للملايين، بيروت 1960.
- حلاّق، حسّان علي، موقف الدولة العثمانية من الحركة الصهيونية 1897 ـ 1909، بيروت جامعة بيروت العربية، 1978.
- حلاّق حسّان و[آخرون]، دراسات في تاريخ المجتمع العربي، مؤسسة الإيمان للتوزيع، دار بيروت المحروسة للطباعة والنشر، بيروت 1991.
- الحمود، نوفان رجا، العسكر في بلاد الشام في القرنين السادس عشر والسابع عشر، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1981.
- حنا، عبدالله، حركات العامّة الدمشقية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، دار ابن خلدون، ط1، بيروت 1985.
- درنيقة، محمد أحمد، الطريقة النقشبندية وأعلامها، جرّوس برس، طرابلس 1987م.
- درنيقة، محمد أحمد، الطريقة الشاذلية وأعلامها، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت 1990.

- درنيقة، محمد أحمد، الشيخ عبد القادر الجيلاني وأعلام القادرية، دار المعارف العمومية، ط1، طرابلس 1992.
- دمشقية، عبد الرحمن، الرفاعية، [د.م]، ط1، 1990.
- رافق، عبد الكريم، بلاد الشام ومصر من الفتح العثماني حتى حملة نابليون بونابرت 1516 ـ 1798، ط2، دمشق 1968.
- رافق، عبد الكريم، العرب والعثمانيون، 1516 ـ 1916، دمشق 1974.
- رافق، عبد الكريم، بحوث في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لبلاد الشام في العصر الحديث [د. م]، 1985.
- الرفاعي، أحمد عبدالله، العقيدة الحقة في الردّ على أهل الحلول والوحدة المطلقة وعلى من رمى الطائفة الصوفية بالكفر والزندقة، عالم الكتب، ط1، بيروت 1983.
- زيدان، جرجي، تاريخ آداب اللغة العربية، 4 أجزاء، مطبعة الهلال، القاهرة، 1930م.
- زيدان، جرجي، تراجم مشاهير الشرق، جزءان [د.م.د.ت].
- الزين، سميح عاطف، الصوفية في نظر الإسلام، دار الكتاب اللبناني، ط3، يروت 1985.
- السباعي، بدر الدين، أضواء على قاموس الصناعات الشامية، إصدار دار الجماهير، دمشق 1977.
- ستودارد، لوثروب، حاضر العالم الإسلامي، 4 أجزاء، ترجمة عجاج نويهض، ط2، القاهرة 1352هـ.
- سرور، طه عبد الباقي، أعلام التصوّف الإسلامي، الجزء الثاني، مكتبة نهضة مصر 1955.
- سرور، طه عبد الباقي، التصوّف الإسلامي والإمام الشعراني، مكتبة نهضة مصر، ط2، القاهرة 1955.
- سنو، عبد الرؤوف محيي الدين، أثر الغرب الأوروبي في حركة الإصلاح في الدولة العثمانية 1789 ـ 1839. رسالة دبلوم الدراسات العربية والإسلامية، قسم التاريخ جامعة بيروت العربية، 1975 (غير منشور).
- شكري، محمد فؤاد، السنوسية دين ودولة، دار الفكر العربي، 1948.
- شلق، علي، العقل الصوفي في الإسلام، دار المدى، ط1، بيروت 1985.
- الشناوي، عبد العزيز، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، 4 أجزاء مكتبة الأنكلو ـ المصرية، القاهرة 1982 ـ 1986.
- الشوابكة، أحمد فهد بركات، حركة الجامعة الإسلامية، ط1، مكتبة المنار، الزرقاء، 1984.
- شيخ الأرض، فيصل، نظم الحكم والإدارة في الدولة العثمانية في عهد مرادجه دوسون، أي في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. رسالة مقدّمة إلى دائرة التاريخ في جامعة بيروت الأميركية، لنيل شهادة أستاذ في العلوم، يناير 1942.
- الصعيدي، عبد المتعال، المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر، 100هـ ـ 1400هـ، القاهرة، دار الآداب [د.ت].

- صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1970م.
- الطويل، توفيق، التصوّف في مصر إبّان العصر العثماني، جزءان الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1988.
- عاشور، سعيد عبد الفتاح، السيد أحمد البدوي شيخ وطريقة، دار الكتاب العربي، القاهرة 1967.
- عطا، عبد القادر أحمد، التصوّف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس، في عصر النابلسي، دار الجيل، ط1، بيروت 1987.
- العلبي، أكرم حسن، خطط دمشق من سنة 400هـ ـ 1400هـ، دار الطباع، دمشق 1989.
- عمر، عمر عبد العزيز، تاريخ المشرق العربي 1516 ـ 1922، دار النهضة العربية، بيروت 1985.
- عوض، عبد العزيز محمد، الإدارة العثمانية في ولاية سورية 1864 ـ 1914، دار المعارف بمصر، القاهرة 1969.
- غرايبة، عبد الكريم محمود، تاريخ العرب الحديث 1500 ـ 1918، جزءان، مطبعة جامعة دمشق 1960.
- غلّاب، محمد، التصوّف المقارن، مكتبة نهضة مصر، القاهرة 1956.
- غلوش، مصطفى، التصوّف في الميزان، دار نهضة مصر للطباعة، القاهرة [د.ت].
- غنام، طلعت، أضواء على التصوّف، القاهرة، عالم الكتب، 1979.
- فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت، الدار المتحدة للنشر، 1979.
- فرّوخ، عمر التصوّف في الإسلام، بيروت، دار الكتاب العربي، 1981.
- فرّوخ، عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط4، دار العلم للملايين، بيروت 1983.
- فهمي، ماهر حسن، محمد توفيق البكري، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1967.
- القادري، محمد بن بشير المغربي، تحفة السالكين في تعريف طريق رب العالمين، ط3، دار الإصلاح، الخرطوم 1969.
- قاسم، عبده قاسم، ماهيّة الحروب الصليبية، سلسلة عالم المعرفة، العدد رقم 149، الكويت، أيار 1990.
- كحالة، عمر رضا، سلسلة حضارة العرب والإسلام ـ الفلسفة وملحقاتها ـ مطبعة الحجاز، دمشق 1974.
- كحالة، عمر رضا، أعلام النساء، جزءان، ط4، مؤسسة الرسالة، بيروت 1982.
- كرد علي، محمد، الإسلام والحضارة العربية، جزءان ط2، مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة، القاهرة 1959.

- كرد علي، محمد، خطط الشام، 6 أجزاء، دار العلم للملايين، بيروت 1972.
- كشك، محمد جلال، القومية والغزو الفكري، مكتبة الأمل، الكويت [د.ت].
- كوثراني، وجيه، بلاد الشام، السكّان الاقتصاد والسياسة الفرنسية في مطلع القرن العشرين ـ قراءة في الوثائق ـ معهد الإنماء العربي، ط1، بيروت 1981.
- كوثراني، وجيه، السلطة والمجتمع والعمل السياسي من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1988.
- كوثراني، وجيه، الفقيه والسلطان، ط1، دار الراشد، بيروت 1989.
- الكيلاني، ماجد عرسان رباع، نشاة الطريقة القادرية، أطروحة ماجستير آداب، دائرة التاريخ، بيروت، الجامعة الأميركية، 1974 (غير منشور).
- لوتسكي، فلاديمير، تاريخ الأقطار العربية الحديث، ترجمة عفيف البستاني، دار التقدّم، موسكو 1971.
- مبارك، زكي، التصوّف الإسلامي، في الأدب والأخلاق، جزءان في مج1، ط1، المكتبة العصرية، بيروت [د.ت].
- المحافظة، علي، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798 ـ 1914، ط5، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت 1987.
- محمود، عبد الحليم، المدرسة الشاذلية الحديثة وإمامها أبو الحسن الشاذلي، دار الكتب الحديثة. مصر 1387هـ.
- محمود، عبد الحليم، السيد أحمد البدوي رضي الله عنه، دار المعارف بمصر، 1967.
- مجاهد، زكي محمد، الأعلام الشرقية في المئة الرابعة عشرة الهجرية، 3 أجزاء، مطبعة حجازي، القاهرة 1955.
- مصطفى، أحمد عبد الرحيم، في أصول التاريخ العثماني، ط1، دار الشروق، بيروت 1982.
- المنوفي، محمود أبو الفيض، جمهرة الأولياء، وأعلام أهل التصوّف، جزءان، ط1، مؤسسة الحلبي وشركاه، للنشر والتوزيع، القاهرة 1967.
- مؤنس، حسين، الشرق الإسلامي في العصر الحديث، ط2، مطبعة حجازي، القاهرة 1938.
- موسى، منير، الفكر العربي في العصر الحديث (سوريا من القرن الثامن عشر حتى العام 1918)، دار الحقيقة، بيروت 1973.
- نادر، ألبير نصري، التصوّف الإسلامي، نصوص ودروس، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1960.
- نسكايا، ايرينا سميليا، البنى الاقتصادية والاجتماعية في المشرق العربي على مشارف العصر الحديث، نقله إلى العربية يوسف عطاالله، راجعه، وقدّم له د. مسعود ضاهر، دار الفارابي، بيروت 1989.

- نعيسة، يوسف جميل، مجتمع مدينة دمشق، 1722 ـ 1840، جزءان ط1، دار طلاس، دمشق 1986.
- نيكلسون، رينولدد. أ، في التصوّف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلاء عفيفي، الإسكندرية 1946.
- نيكلسون رينولد. أ، الصوفية في الإسلام، ترجمة وتعليق نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، مصر 1951.
- اليشرطية، فاطمة (الحسنية)، رحلة إلى الحق في مناقب حضرة والدي وشيخي القطب الغوث الأكبر، بيروت 1373هـ، أيضاً ط3، بيروت 1410هـ/ 1990م.
- اليشرطية، فاطمة، نفحات الحق في الأنفاس العليا اليشرطية الشاذلية، ط2، [د.م]، 1978.
- اليشرطية، فاطمة، مواهب الحق في الكرامات اليشرطية الشاذلية، ط2، [د.م]، 1979.

المعاجم والموسوعات:

- الأمين، شريف يحيى، معجم الفرق الإسلامية، بيروت، دار الأضواء، 1986.
- الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، ط1، بيروت، مؤسسة دندرة للطباعة والنشر، 1981.
- دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة شنتناوي ـ خورشيد ـ يونس، 13 جزءاً، بيروت، دار المعرفة.
- الزركلي، خير الدين، الأعلام، 8 أجزاء، ط5، بيروت، دار العلم للملايين 1980.
- الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين بإشراف م. روزنتال ـ ب. بودين، ترجمة سمير كرم، ط1، بيروت، دار الطليعة، 1974.
- يكن، فتحي، الموسوعة الحركية، جزءان، ط2، دار البشير، عمان 1983.

المقالات العربية:

- أبو منة، بطرس، «السلطان عبدالحميد الثاني والشيخ أبو الهدى الصيّادي»، الاجتهاد، السنة الثانية العدد الخامس، خريف 1989.
- آسين، آمال، «تحديث بناء الكعبة من طرف السلطان سليم الثاني»، المجلة التاريخية المغربية، عدد 39 ـ 40، 1985.
- أمين، حسين أحمد، «تأملات في حقيقة أمر... أولياء الله الصالحين»، العربي، عدد 226، أيلول 1977.
- أنيس، محمد، «مدرسة التاريخ المصري في العصر العثماني» الندوة الدولية لتاريخ القاهرة، مارس ـ أبريل 1969، الجزء الثالث، مطبعة دار الكتب، 1971.
- بنغسين، ألكسندر، «الطرق الصوفية في آسيا الوسطى»، الاجتهاد، السنة الثانية، العدد السادس، شتاء 1990.

- الحمداني، طارق نافع، «بعض جوانب الحياة الاجتماعية في مدينة بغداد ومصادر وثائقها»، المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية، العدد الأول والثاني، جانفي/ يناير 1990.
- حنا، عبدالله، «تحركات العامّة في دمشق وحلب في القرنين السادس عشر والسابع عشر»، المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام، الجزء الثاني، كلية الآداب، جامعة دمشق، 1979.
- الحياني، محمد عبد السلام، «الصوفية بين ترك الجهاد ووهم المجاهدة»، المعرفة، السنة التاسعة والعشرون، العدد 328، كانون الثاني 1991.
- خوري، فيليب شكري، «طبيعة السلطة السياسية وتوزعها في دمشق 1860 ـ 1908»، المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام، الجزء الأول، جامعة دمشق، كلية الآداب، 1978.
- رب، ريتشارد، «الشريعة والقانون في العصر العثماني»، ترجمة رضوان السيّد، الاجتهاد، العدد الثاني، شتاء 1989.
- رب، ريتشارد، «مفتي إسطمبول» مراجعة رضوان السيّد، الاجتهاد، العدد الثالث، ربيع 1989.
- زقزوق، محمود حمدي، «التصوّف الإسلامي»، الفكر الإسلامي، العدد 11، السنة السادسة عشرة، تشرين الثاني، 1987.
- السيد، عفاف لطفي، «العلماء ودورهم في مصر»، الاجتهاد العدد 4، صيف 1989.
- شيلشر، ليندا، «بعض مظاهر أحوال الأعيان في دمشق في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر»، المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام، الجزء الأول، جامعة دمشق، كلية الآداب، 1978.
- الصميلي، يوسف علي، «خميس الأسرار عرس البقاع السنوي»، الفكر الإسلامي، السنة الحادية عشرة، العدد 6، حزيران 1982.
- الطويل، توفيق، «الفكر الديني الإسلامي في العالم العربي إبان المئة عام الأخيرة»، الفكر العربي في مئة سنة، بحوث هيئة الدراسات العربية المنعقد في تشرين الثاني 1966 في الجامعة الأميركية، بيروت.
- العريان، محمد سعيد، «مهرجان عبد الرحمن الكواكبي، كلمة تأبين»، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، والعلوم الاجتماعية، دمشق 1960.
- العوّا، عادل «الفكر الفلسفي في مئة سنة»، سلسلة العلوم الشرقية الجامعة الأميركية في بيروت، جميل صليبا، وماجد فخري، بيروت، 1962.
- غران، بيتر، «الأُسس الاجتماعية للثقافة في دمشق 1780 ـ 1850»، المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام، الجزء الثاني، جامعة دمشق، كلية الآداب، 1979.
- كيلكوجيه، شانتال لومرسييه، «الطرق الصوفية في شمال القوقاز»، الاجتهاد، العدد السادس، السنة الثانية، شتاء 1990.

- المحافظة، علي، «الدعوة إلى الجامعة الإسلامية»، المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام، الجزء الثاني، جامعة دمشق، كلية الآداب، 1979.
- محرّم، محمود عبد العزيز، «التصوّف الإسلامي، رسالته ومبادئه ماضيه وحاضره»، مجلة الإسلام والتصوّف، العدد 11، السنة الأولى، نيسان 1959.
- المنار، «السنوسية وأتباعهم وطرقهم»، مج 7، عدد 3، سنة 1900.
- المنار، «زوايا السنوسية من درنة إلى الاسكندرية»، مج 15، عدد 7، سنة 1912.
- النبهان، محمد فاروق، «الحضارة في المغرب والشخصية الإفريقية المسلمة»، العربي، العدد 377، نيسان 1990.
- الهلال، «عبد الحميد الثاني وحياته السياسية»، مج 17، ج10، سنة 1908.

المصادر الأجنبية:

- Depont Octave et Xavier Coppolani: les confréries religieuses musulmanes. Alger 1897.
- Kuprülü, Mehemet Fuad: les Origines du Bektachisme. Paris 1926.
- Koprulu, Mehemet Fuad: les Origines de L'Empire Ottoman. Etudes orientales. Publiée par L'Institut Français. Paris 1935.
- Massignon, Louis: Recueil de textes inédits consernant l'histoire de mystique en pays d'Islam. Paris 1929.
- D'Ohsson Ignatius Mouradgea: Tableau géneral de L'Empire Ottoman. 7 Volumes. Paris (1788 - 1824).

المراجع الأجنبية:

- Bérard, Victor: Le Sultan, L'Islam, et Les Puissances. Paris. Librairie Armand Colin 1907.
- Berkes, Niazi: Development of Secularism in Turkey. Montreal 1964.
- Commins, David Dean: The Salafi Islamic Reform Movement in Damascus 1885 - 1914. Religious, Intellectuals, Politics and Social Change in Late Ottoman Syria Ph. D dissertation university of Michigan 1985.
- Davison, Roderic: Reform in the Ottoman Empire 1856 - 1876. New York 1973.
- Dervish, H.B.H.: Voyages avec un maitre soufi. Traduit de L'anglais par Jean Neaumet. Paris. Flammarion 1986.
- Driault, Ed.: Les questions d'orient depuis ses origins jusqu'à la paix de sèvres. Paris 1921.
- Garoudy, Roger: L'Islam habite notre avenir. Paris. Dexlée Brouwer 1981.
- Héquard, Charles: La Turquie sous Abdul-Hamid II. Bruxelles. 1901.

- Huart, Clememt Imbaulit: Les saints des derviches Tourmeurs (recits traduits a person) 2 volumes. Edition; Ernest Leroux. Paris. 1918.
- Lammens, H.: l'islam Croyances et institutions. Deuxieme edition Beyrouth. Imprimerie Catholique 1943.
- Mantran, Robert: Histoire de l'empire ottoman, poitres, France, 1989.
- Martin. B.G.: Muslim Brother-Hoods in nineteenth-century Africa. Cambridge university press. 1976.
- Massignon, Louis: Opera Minora. 3 volumes. Dar el Maaref. Beyrouth 1963.
- Miquel, Andre: L'Islam et sa civilisation VIIe-XXe siecles, seconde édition. Paris. Librairie Armand Colin, 1977.
- Ochsenwold, Wiliam: The Hijaz Rail Rood. Verginia 1954.
- Raymond, Andre: Artisans et Commerçants au caire au XVIII siecle, Damas institut français de Damas, 1973.
- Sourdel, Dominique: L'Islam. Paris. 2eme edition, 1954.
- Wittek, Paul: La formation de l'empire ottoman, edited by V.L. Memage. London, 1982.
- Ziadeh, Nicola: A.Sanusiya. A study f a Renivolist Movment in Islam. Leiden, 1958.

المقالات الأجنبية:

- Le Gall, Michel: "Pan-Islamism and the Brotherhoods During the Reing of Abdel Hamid II". Notes on ottoman-Sanusi Relations. In: "Les Provinces arabes a l'epoque ottoman" Actes du Vleme congres du (G.I.E.P.O) tenu a Cambridge. Zaghouan 1987.
- Lewis, Bernard: "The Ottoman Empire in the Mid-Nineteenth Century: Areview" > in: "Middele Eastern Studies", Vol. 1 No. 3, London 1965.
- Melikoff, Irène: "L'Islam hétèrodoxe en Anatolie" dans: Turcica, Revue d'études turques. T. XIV. Paris 1982.
- Melikoff, Irène: "L'ordre des Bektasi après 1926" dans: Turcica,. T.XV. Paris 1983.
- Melikoff, Irène: "Les origins centre-Asiatiques du soufisme Anatolien". dans: Turcica. T.XX. Paris 1988.
- "Les Senoussya de cyranique et Tripolitaine" Revue du monde musulman. T. 1 Pairs 1907.
- X: "Les courants politiques dans la Turquie contemporaine" Revue du monde musulman. T. 21, Paris 1912.

فهرس الأعلام

(ت)

شيخ الأرض، فيصل: 88، 101.

(غ)

المحتويات

التصوّف والطرق الصّوفية

في العصر العثماني المتأخر

إذا كان التصوّف في الإسلام قد بدأ تعفُّفاً، فزهداً، فتنسُّكاً، فانعزالاً عن الدنيا، فإن ما عرفه العالم الإسلامي في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي من بدايةٍ لظهور الطرق الصوفية حَريٌّ بالتوقف عنده وسَبْر أغواره. وإذا كان بعض الباحثين قد ربط نموّ هذه الطرق بحدثين مهمين تعرّض لهما العالم الإسلامي، وهما اندلاع الحروب الصليبية، واتجاه الأندلس نحو الضياع، معتبراً ذلك نتيجة طبيعية تحدث في أعقاب الكوارث والنكسات، حيث يتساءل المسلمون عن سرّ هزيمتهم وانحدارهم وما حلّ بهم، فيرى البعض منهم أن السرّ في ذلك هو ابتعادهم عن اللّه وإقبالهم على المعاصي، وأن الخلاص لا يكون إلا في الرجوع إلى اللّه والمحافظة على حدوده والابتعاد عما نهى عنه، وهذا التفكير يتفق مع النزعة الصوفية، بينما ذهب بعض الباحثين في تفسير اشتداد التيار التصوّفي في المغرب العربي إلى ارتباطه بروح الجهاد التي فرضتها الأحداث، لقرب المغرب من مركز الهجوم الأوروبي على الأندلس، ما جعل سكانه أكثر إحساساً بالخطر، وتالياً أكثر حماسة في العودة إلى اللّه. وهذا ما يفسر أن عدداً من شيوخ الطرق الصوفية الكبرى كانوا من المغرب العربي.

ومهما تعددت التفسيرات والتأويلات فالطرق الصوفية ظهرت وانتشرت في العالم الإسلامي ولا يزال بعضها حتى اليوم، ولا مجال لتجاهلها أو إنكارها أو إسدال الستار عليها، فقد شغلت قسماً كبيراً من الناس نتيجة لاختلاط أصحابها والعاملين فيها بالطبقات الشعبية، إن لم يكونوا مركز الثقل فيها.


ISBN-13: 978-3899-11-199-6



بيسان